FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI PROGRAMI

YENİ TÜRK EDEBİYATINDA TOPLUMSAL KAYGI ABDULLAH CEVDET, MEHMET ÂKİF ERSOY VE ZİYA GÖKALP'İN EDEBİ ESERLERİ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA

DOKTORA TEZİ

SEVİM ZEHRA KAYA

İSTANBUL, 2021

FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI PROGRAMI

YENİ TÜRK EDEBİYATINDA TOPLUMSAL KAYGI ABDULLAH CEVDET, MEHMET ÂKİF ERSOY VE ZİYA GÖKALP'İN ESERLERİ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA

DOKTORA TEZİ

SEVİM ZEHRA KAYA
(161101002)

Danışman
(Prof. Dr. M. Fatih Andı)

İSTANBUL, 2021

FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
TEZ ONAY FORMU

26/ 02/2021

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda 161101002 numaralı Sevim Zehra KAYA'nın hazırladığı "Yeni Türk Edebiyatında Toplumsal Kaygı Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif Ersoy ve Ziya Gökalp'ın Edebî Eserleri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Çalışma" konulu Türk Dili Edebiyatı Doktora tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 26/02/2021 Cuma günü saat 12 :00 'da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** karar verilmiştir.

Düzeltme verilmesi halinde:
Adı geçen öğrencinin Tez Savunma Sınavı …/…/20… tarihinde, saat …:… da yapılacaktır.

Tez Adı Değişikliği Yapılması Halinde: Tez adının ……
……..
şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Üyesi	Tarih	İmza
(Danışman) Prof. Dr. M. Fatih ANDI	26/02/2021	**KABUL**
Prof. Dr. Hasan AKAY	26/02/2021	**KABUL**
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep K. ŞEREFOĞLU DANIŞ	26/02/2021	**KABUL**
Prof. Dr. Ali Şükrü ÇORUK	26/02/2021	**KABUL**
Prof. Dr. Özlem FEDAİ	26/02/2021	**KABUL**

BEYAN/ ETİK BİLDİRİM

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağlı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Sevim Zehra Kaya

İmza

TEŞEKKÜR

Bu tezin yazılmasında, tez konuma inanıp beni, akademik anlamda destekleyerek cesaretimi çoğaltan kıymetli hocam Prof. Dr. M. Fatih Andı'ya, hayatım boyunca yanımda olan anneme, babama, eşime, evlatlarıma ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Sevim Zehra Kaya

İmza

YENİ TÜRK EDEBİYATINDA TOPLUMSAL KAYGI ABDULLAH CEVDET, MEHMET ÂKİF ERSOY VE ZİYA GÖKALP'İN EDEBİ ESERLERİ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA

Sevim Zehra Kaya

ÖZET

Bu çalışmada II. Meşrutiyet devri Osmanlı düşünsel atmosferini belirleyen Batıcı, İslâmcı ve Türkçü yaklaşımların öncü isimleri, Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif Ersoy ve Ziya Gökalp'in edebî ürünlerinden hareketle, temalarında beliren toplumsal kaygı kavramsallaştırması tespit edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu tespit çalışması için öncelikle toplumsal kaygının kapsamı ele alınmış ve ardından Osmanlı aydınları açısından ifade ettiği anlam değerlendirilmiştir. Toplumsal kaygının, Batı'nın muhataplarıyla ilişkisi bağlamında anlamı ve etki alanı da tezin inceleme kapsamı dahilindedir.

Çalışmada "sosyal inşacı" yaklaşım, anlama tarzı ve uygulamaları açısından pratik bir kuramsal çerçeve olarak yer almıştır. Ayrıca duygu dünyası değişimini, toplumsal değişimlerin öncülü olarak değerlendiren anlama biçimleri, tezin iddiasını realize etmek açısından faydalı olmuştur.

II. Meşrutiyet devrinde yazdıkları edebî eserleri tematik açıdan değerlendirmeye alınan yazarların, edebiyat sahasının imkânlarını, entelektüel sorumluluk çerçevesinde bir gereklilik addederek, kurtuluş ideali lehine kullanmış oldukları anlayışı değerlendirilmiştir. Üç ismin, ortak meselelerde toplumsal kaygı etkisiyle benzer söylemler ürettiklerine dair bulgular savunulmuştur. Bu anlamda Avrupa'nın yükselişini tasfir için kullanılan "seyl-i hurûşan" ve benzeri imajların her üç ismin söylemlerinde yer aldığı gözlemlenmiştir. Mezkûr imajlarla somutlaşan, Batı'nın önlenemez ve yenilemez bir büyük güç olduğuna dair algının da yazarlar üzerinde ortak bir etki oluşturduğu, edebî metinlerin temalarındaki tercihlerden

hareketle tespit edilmiştir. Bahsi geçen algının, yazarların Osmanlı toplumu ve devletini kurtuluşa götüreceğine inandıkları birtakım çözüm önerilerini şekillendirmiş olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler; toplumsal kaygı, seyl-i hurûşan, duygu cemaati, yeni Türk edebiyatı, duygu dünyası değişimi, stigma/damga, Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif Ersoy, Ziya Gökalp.

SOCIAL ANXIETY IN MODERN TURKISH LITERATURE A COMPARATIVE STUDY ON ABDULLAH CEVDET, MEHMET ÂKİF ERSOY AND ZİYA GÖKALP'S LITERARY WORKS

Sevim Zehra Kaya

ABSTRACT

In this study, based on the literary works of Abdullah Cevdet, Mehmet Akif Ersoy and Ziya Gökalp, the pioneers of the Westernist, Islamist and Turkish approaches that determined the intellectual atmosphere of the Second Constitutional Era, the social anxiety that appeared in their themes was tried to be determined. The scope of the conceptualization of social concern and its meaning in terms of Ottoman intellectuals was evaluated. The meaning and domain of the concept in relation to Western modernity's interlocutors are also within the scope of the thesis study.

The study takes place as a practical theoretical framework in terms of social constructionist approach, philosophy and practices. In addition, the ways of understanding the emotional world change as the premise of social change have also been useful in realizing the thesis's claim.

It is one of the findings of the study that three names, whose literary works they wrote in the 2nd Constitutional Period were evaluated thematically, reached similar solutions in common issues with the effect of social anxiety.
It is a fact that the authors used the possibilities of the literary field as a necessity within the framework of intellectual responsibility, in favor of the ideal of liberation. In this sense, it has been observed that the perception that Western modernity, embodied by "seyl-i huruşan" and similar images, is an unavoidable and invincible great power, is effective for all three names. It has been determined that the

aforementioned perception has shaped some of the discourses of the authors that they believe will lead Ottoman society and state to salvation.

Keywords; social anxiety, seyl-i hurûşan, duygu cemaati, yeni Türk edebiyatı, duygu dünyası değişimi, stigma/damga, Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif Ersoy, Ziya Gökalp.

ÖNSÖZ

"Yeni Türk Edebiyatında Toplumsal Kaygı" üst başlıklı tez çalışmasının amacını, bizatihi yeni Türk edebiyatı terkibinin literal anlamından hareketle aktarabilmek mümkündür. Zira yeni Türk edebiyatı ifadesi, en basit anlama zemininde ele aldığımızda, bir eski Türk edebiyatı varlığını zımnen kabul eder. Yeni Türk edebiyatı, bir başka edebî sistemin yenisidir. Başka bir kültürel dünya görüşü içinden neşet etmiş eski bir sistemi yenilemiş olma iddiasını zımnen yüklenir. Dolayısıyla bir değişim, eski yapıdan yeniye geçişi sağlayan bir sosyo-kültürel dönüşüm reeldir.

Toplumsal alanda vuku bulan değişime konu olan olguları ele almada farklı yaklaşımlar söz konusudur. Sosyal bilimlerde çeşitli sahalar, değişim olgusunu anlama yönünde çalışmalara bilimsel bir çerçeve çizer olmuştur. Bu doğrultuda geliştirilen yaklaşımlardan, görünen değişimin öncülü olarak iç dünyada gerçekleşen ortak değişime işaret eden bakış açıları çok boyutlu bir anlama zemini sunar. Dolayısıyla toplumsal alanda gerçekleşen değişimin aslen, sosyal yapıyı oluşturan insanların iç dünyalarında, duygu dünyalarında gerçekleşen değişimden kaynaklandığı bakışı önemlidir.

Yeni Türk edebiyatı dediğimiz yapı yahut genel anlamda edebiyat dediğimiz yapı, bir toplumun varlık bulması ve/ya onu korumasında ihtiyaç duyulan temel unsurlardan olan, kültürel dünya görüşünün parçasıdır. Kültürel dünya görüşü, varlığı ile kaygıya karşı etkin bir toplumsal korunma mekanizması olarak işlev görür. Yani kültürel dünya görüşü, ait olduğu toplum için kaygı giderici bir mekanizmadır.

Osmanlı toplumu ve aydınları özelinde, kaygı giderici mekanizma olarak kültürel dünya görüşünün ve onun parçası olarak edebî sistemin değişmesi gerektiği yönündeki algı, bir duygu dünyası değişimine dayanır. Batı modernitesinin çeşitli alanlardan gerçekleşen tazyîki karşısında, farklı sebeplerle yaşanan kaygının, mevcut kültürel dünya görüşü ile giderilemeyeceği düşüncesi ağır basmıştır. Kaygı giderici mekanizmanın değişimi yönünde bir ihtiyaç hissedildiğine göre, eski kültürel yapının,

eski edebî sistemin kaygı giderici niteliğine yönelik öz güven yitirilmiş demektir. Eski yahut o an için mevcut kültürel yapı yetersizdir. Dolayısıyla yetersizliğiyle hem kaygı sebebidir hem de kaygı giderici niteliğini kaybetmiştir. Kaygıyı giderecek başka bir mekanizma, yeni bir kültürel dünya görüşü ve onun parçası olarak yeni bir edebî yapı gerektiği algısı devreye girer. Dolayısıyla yeni Türk edebiyatı inşası, toplumsal meselelerde, toplumu ilgilendiren alanlarda hissedilen kaygıyı gidermeye yönelik birtakım sosyo-kültürel değişikliklere ihtiyaç duyulduğu ortak düşüncesiyle başlamıştır. Bireysel olarak hissedilmese de sosyal yapıya sirayet etmiş olmasıyla tüm toplumu etkileme potansiyeli olan toplumsal kaygı, kaygının yaratıcılığı da tetikleyen özelliğini kullanarak, yeni bir yapı inşa etmeye başlamış olur.

Tüm bu açıklamalar ekseninde tez çalışmamız, kaygının tetiklediği zorunlu değişim ile oluşan yeni edebî ürünlerin, temalarında tezahür eden toplumsal kaygıya odaklanacaktır. Bu anlamda, konunun önemi en başta özgünlüğünden gelmektedir. Zira yeni Türk edebiyatı bağlamında, toplumsal değişimin duygu değişimi ile kesişen noktası ve bu durumun kaygı ile bağlantısına yapılan vurgu yenidir. Çeşitli vesilelerle yeni Türk edebiyatının oluşumuna dair teorik denemeler yapılmışsa da değişim ihtiyacını, "ortak duyu" merkezinde ele alarak bütünlüklü bir bakış geliştirmeye çabalayan bir yaklaşıma henüz rastlanmamıştır. Ortak duyu ifadesi, gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiği iddiasını savunan yaklaşımın temel dinamiklerinden olarak tez içinde ele alınmaktadır.

Tezin araştırma zemini olarak, II. Meşrutiyet devri söylem-yoğun düşünsel atmosferine dahil karşıt görüşlerin önde gelen temsilcileri değerlendirmeye uygun görülmüştür. Zira kurtuluş idealinin ve umudunun hala taze tutulduğu mütareke öncesi dönemde, fikrî ortaklık ve karşıtlıklar daha yoğun gözlenebilmektedir. Bu doğrultuda Batıcı, İslâmcı ve Türkçü akımların önde gelenleri olarak kabul edilen Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif ve Ziya Gökalp'in edebî ürünlerinin temalarında toplumsal kaygının iz düşümlerine odaklanmaktayız. Bunu yaparken üç yazarın eserlerinde tematik yoğunluğun tamamen toplumsal kaygı eğiliminde olmadığı ve entelektüel sorumluluk bağlamında bir ömür çabalamış oldukları gerçeğini inceleme yaklaşımımıza dahil etmekteyiz.

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **v**
ABSTRACT ..... **vii**
ÖNSÖZ ..... **ix**
KISALTMALAR ..... **xiv**
GİRİŞ **1**
BİRİNCİ BÖLÜM **11**
1. TEORİK ZEMİN **11**
1.1. TOPLUMSAL KAYGI, NEDEN? **13**
1.1.1. Kaygı Kavramını Kimler, Nasıl Kullandı? **15**
1.1.2. Toplumsal ve İnsanî Alanın İç İçeliği İlkesi Üzerine **21**
1.2. TOPLUMSAL KAYGI, NASIL? **25**
1.3. TOPLUMSAL KAYGIYA NASIL GELİNDİ? **31**
1.3.1. Dönüşümün İlk Odağı Olarak Batı Modernitesi **33**
1.3.2. "Seyl-i Hurûşan" mı Yoksa Algısı mı Daha Etkin? **43**
1.3.3. Toplumsal Kaygının İç Dinamikleri: Siyasî, Askerî ve Ekonomik Faktörler **45**
1.3.4. Toplumsal Kaygıyı Besleyen Oryantalist Faktörler **54**
İKİNCİ BÖLÜM **56**
2. YENİ EDEBİYATA YENİ STRATEJİLER: ABDULLAH CEVDET'İN TOPLUMSAL KAYGI ETKİSİNDEKİ SÖYLEMİ **56**
2.1. ABDULLAH CEVDET'İN DÜŞÜNCE DÜNYASININ ŞEKİLLENİŞİ **57**
2.1.1. Pozitivizm, Biyolojik Materyalizm ve Materyalist Ahlak Etkisi **61**
2.1.2. Dinî Söylem **68**
2.1.3. Sosyal Darwinizm Etkisi **84**
2.1.3.1. Kafatasçılık ve Elit Sınıfın Meşruiyeti **92**
2.1.3.2. Kafatasçılık ve Kadın Bahsi **97**
2.1.4. Hürriyet Hassasiyeti **105**
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM **111**

3. YENİ EDEBİYATA YENİ STRATEJİLER: MEHMET ÂKİF ERSOY'UN TOPLUMSAL KAYGI ETKİSİNDEKİ SÖYLEMİ 111

3.1. MEHMET ÂKİF ERSOY'UN DÜŞÜNCE DÜNYASININ ŞEKİLLENİŞİ **112**

3.1.1. Yetiştiği Düşünsel Atmosfer ve İslâmcılık..... 123

3.1.2. Mehmet Âkif'te Terakki Fikri ……..…127

3.1.3. Geçmişin Birikimiyle Psikolojik Mesafe ……...…….154

3.1.4. Müslüman Halkın Yoksulluğu ve Cehalet ……157

3.1.5. Batı'nın Yükselişi Karşısında Acil Uygulanabilecek Çözümler Gerektiği Algısı ……...…164

3.1.6. Savunma Refleksi ……171

3.1.7. Tasavvuf Düşüncesi ……..179

3.1.8. Hilafet/Saltanat Karşısında Hürriyet/Meşveret Savunusu ……..184

3.1.9. Kadın Konusundaki Yaklaşımı ……...193

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM ……..207

4. YENİ EDEBİYATA YENİ STRATEJİLER: ZİYA GÖKALP'İN TOPLUMSAL KAYGI ETKİSİNDEKİ SÖYLEMİ ……..207

4.1. ZİYA GÖKALP'İN DÜŞÜNCE DÜNYASININ ŞEKİLLENİŞİ..... **209**

4.1.1. Milliyetçilik/Türkçülük Yaklaşımının Oluşum Süreci ……217

4.1.2. Uzak Geçmişte Aranan Tarihî Kökler ……...234

4.1.3. Hars-Medeniyet, Tabiî Dil ve Halk Edebiyatı Meseleleri ……242

4.1.4. Batılı Moderniteye İntibak Zarureti ……..253

4.1.5. Terbiye Anlayışı ……...260

4.1.6. Millet, Türkçülük ve Turan Anlayışı ……265

4.1.7. Dine Yaklaşım ……...281

4.1.8. Kadın Meselesine Bakış ……...292

BEŞİNCİ BÖLÜM ……297

5. ÜÇ YAZARIN SÖYLEMLERİNDEKİ ORTAK TOPLUMSAL KAYGILAR ……...297

5.1. TOPLUMSAL MESELELERİN EDEBİ ÜRÜNLER ARACILIĞIYLA İLETİLMESİ ……**297**

5.2. II. ABDÜLHAMİD MUHALEFETİ VE HÜRRİYET İDEALİ ……..**301**

5.2. İSLÂM'IN YENİ FİKİRLERLE UYUMLU OLDUĞUNU İSPAT GAYRETİ ……..**304**

5.3. TOPLUMUN TEMBELLİĞİNDEN ŞİKÂYET ……..**308**

5.4. SEÇKİN SINIF YARATMA GAYRETİ ……**309**

5.5. GÜNCEL İHTİYACI KARŞILAMAYA YÖNELİK HIZLI SONUÇ GETİRECEK ÇÖZÜMLER ÖNERMEK ……**311**

5.6. DİNDE REFORM GEREKTİĞİ SÖYLEMİ ……**313**

5.7. BATI'NIN HER KOŞULDA İLERİDE, DOĞU'NUN HER KOŞULDA GERİDE OLDUĞU SÖYLEMİ ……..**316**

5.8. KURTULUŞ İDEALİ VE TERAKKİ SÖYLEMİ……..…..**317**

5.9. SÖYLEMLERİNİN MODERN VE MODERNLEŞTİRİCİ OLUŞU ……..**319**

5.10 KADININ KONUMUNU SINIRLAYAN SÖYLEM ……**320**

SONUÇ **323**

KAYNAKÇA **335**

KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser/yer
a.g.e.	Adı geçen eser
a.y.	Yazara ait son zikredilen yer
b.a.	Eserin bütününe atıf
bkz.	Bakınız
bkz.: aş.	Eserin kendi içinde aşağıya atıf
bkz.:yuk.	Eserin kendi içinde yukarıya atıf
C.	Cilt
çev.	Çeviren
ed. veya haz.	Editör/yayına hazırlayan
k.g.	Karşı görüş
karş.	Karşılaştırınız
s.	Sayfa/sayfalar
t.y.	Basım tarihi yok
v.d.	Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

Yeni Türk edebiyatının oluşum sürecinin duygu değişimi ile şekillenen arka planını anlamlandırmaya ve kavramaya dair düşünsel çabanın teorik ve kavramsal çerçevesini oluştururken birtakım düşünsel yaklaşımların sistematik çerçevesinden faydalanılmıştır. Bunların en başında sosyal inşacılık gelmektedir. Yaklaşım bir yandan sosyal bilimler sahasındaki güncel bakış açılarındandır ve bu özelliğiyle araştırma konusunun bulgularını, güncel anlamlandırma sistematiğine yaklaştırmış olur. Diğer yandan sosyal inşacı yaklaşım, tezin inceleme alanındaki yazarlarla metinlerin dönüştürücü iddiaları ve tarihsel gerçeklikle olan irtibatlarını kavramak anlamında faydalı bulunmuştur. Tez çerçevesinde değerlendirilen diğer düşünsel bakış açıları da ilerleyen kısımlarda ele alınmıştır.

Sosyal inşacılık, ele alacağımız konu çerçevesinde düşünüldüğünde hem değerlendirilen yazarlarımızın tutumu açısından hem de onların yaklaşımlarını değerlendirişimizi teknik olarak belirlemesi açısından ortak bir zemin teşkil edebilir niteliktedir. Sosyal inşacılık bir eleştirel tutum önerir. Dünyanın yahut dünya görüşlerinin mevcut kabul edilmiş şekilleri karşısında eleştirel ve sorgulayıcı bir yaklaşım benimser. "Kendimiz de dahil olmak üzere dünyayı anlamakta kesin doğru addedilen yollara karşı eleştirel bir duruşta ısrarcıdır."[1] Tez çalışmamız, Osmanlı Devleti ve toplumu açısından, ağırlıklı olarak 19. yüzyıl sonrasında baş gösteren zorluklarla gelen değişimlerin tematik olarak yeni Türk edebiyatına yansımalarına dair açıklamalara eleştiri hakkını saklı tutar. Bunun yanında incelediğimiz yazarlar da kendi dönemlerinde, kurtuluş ideali adına bir itiraz tutumu geliştirerek yeni bir bakış

[1] Vivien Burr, **Sosyal İnşacılık**, Çev. Sibel Arkonaç, Ankara, Mobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık tic.ltd.şti., 2012, s. 3.

açısı ve "kültürel dünya görüşü"[2] inşası gayretinde olmuşlardır. Bu bakımdan sosyal inşacı anlama tarzı, tezin teorik zemini açısından uygun bir zemindir.

Tezde değerlendirmeye alınan Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif ve Ziya Gökalp'in II. Meşrutiyet devri söylemlerinin bir kısmı öncelikle, Batılı modernitenin askerî, siyasî ve sosyal sahalarda mutlak surette üstün olduğu yönündeki fikirlerin etkisinde şekillenmiş bir "duygu cemaatine"[3] dahil görünmektedir. Mezkûr duygu cemaati ele aldığımız yazarlar için ayrıca kendi kültürel dünya görüşülerinin işlevsizleşmiş olduğuna dair tasavvurun ağır bastığı bir yeni düşünsel atmosferi de barındırır. İleride ele alacağımız çeşitli sebeplerle oluşan toplumsal kaygı, bu duygu cemaatinin ayırıcı özelliği ve ortak duygusu olarak görünmektedir. Güncel ve geleceğe dair tasavvur yitirilmiş olanların yokluğu ve öngörülemezlik ile şekillenir ve kaygı temelinde belirlenmiş olur. Zira belirsizlik ve nesnesi olmayan korku ile anlam bulan kaygı kavramı, Osmanlı toplumunun özellikle II. Meşrutiyet'in söylem-yoğun atmosferi açısından realitenin algılanış ve anlamlandırılış biçimlerinde belirleyici olmuştur.

Duygu cemaatleri, ortak duygu normlarına bağlı, aynı veya benzer duygulara değer veren yahut vermeyen gruplardan oluşur. Bir toplumda eş zamanlı olarak birden fazla duygu cemaati var olabilir. Bununla beraber şartlar değiştikçe duygu cemaatleri de değişime uğrar. Bazı duygular ön plana çıkar bazıları gizlenir. Duygu cemaati içindeki insanlar ortak menfaate, ilgi alanlarına, değerlere ve amaçlara sahiptirler. Bu gruplar sosyal cemaatler olabildikleri gibi, ideolojiler, öğretiler ve ortak varsayımlarla desteklenen metinsel cemaatler (textual community) de olabilmektedirler.[4] Tüm bu anlam çerçevesinden baktığımızda her üç yazar da II.Meşrutiyet devri içinde bir duygu cemaatini paylaşmışlardır demek mümkün. Kurtuluş ideali gibi bir ortak amaca sahip olan yazarlar, moderniteye yaklaşım, Batılılaşma ideali ve değerlendirme biçimleri

[2] Pelin Kesebir, Tom Pyszczynski, "Anxiety Buffer Disruption Theory: A Terror Management Account of Posttraumatic Stress Disorder (çevrimiçi) https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1779524 05.12.2020

[3] Barbara Rosenwein, **Emotional Communities in the Early Middle Ages**, Ithaca&London, Cornell University Press, 2007, s. 2. Rosenwein metinde duygu cemaatinin tanımı üzerinden erken Ortaçağ duygu cemaatleri üzerine tespitlerini yapmaktadır.

[4] Rosenwein, **a.g.e.**, s. 24-25.

bakımlarından ortak menfaat, amaç, değer ve ilgi alanları içinden hareket etmişlerdir. Fikirlerini kimi Batıcılık, kimi İslâmcılık kimi ise milliyetçilik ideolojisi etrafında şekillendiren yazarlar, temel varsayımlarda yani Batı'nın bir önlenemez büyük bir dalga olarak geldiği varsayımında ortaklaşan bir kaygı ile yeni bir kültürel dünya görüşü inşa ihtiyacı duymuşlardır. Söylemlerini soğuk kanlı bir tanımlama yerine duygusal bir yaklaşım belirlemiştir.

Sosyal inşacı yaklaşımın ortak faraziyelerinden, "anlamanın tarihsel ve kültürel özgünlüğü"[5] anlayışı bu bağlamda önem kazanır. Tez çalışması çerçevesinde incelediğimiz söylemlerin tarihsel olarak şekillendiği realitesini anlamak açısından açıklayıcıdır. Zira bu faraziyeye göre, "dünya, insanlar, çevremiz, gündelik hayatımız hakkında anladıklarımız ve bunları anlama tarz(lar)ımız, her zaman bulunduğumuz zamanın ve kültürün birer çıktısıdır. Sadece o döneme, o kültüre kısacası o bağlama özgü geçerlilikleri vardır." Teorinin de desteklediği üzere II. Meşrutiyet devri Osmanlı toplumsal realitesinin içinden söylem üreten devrin aydınlarından Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif ve Ziya Gökalp'e ait edebî ürünleri incelerken, söylemi besleyen sosyal koşulları, sebebiyet verdikleri ortak duyusal ve sosyo-psikolojik bağlamı hesaba katmamız gerekir. Hatta söz konusu söylemleri, içinde konuştukları ve eyledikleri tarihsel ve sosyal realitenin belirlemiş olduğunu iddia etmek zorlama bir iddia olmayacaktır.

Ele aldığımız yazarların kendileri ve çevrelerine dair yeni anlama biçimleri, içinde bulundukları koşulları anlamlandırma biçimlerince şekillenmiştir. Söz konusu anlamlandırma arka planda, devre has bir toplumsal kaygıya dayanır ve bu kaygıyı gidermeye yarayacak yeni bir kültürel dünya görüşünü zorunlu kılar. Zira sosyal inşacılığın faraziyelerinden olan, dilin düşüncenin ön koşulu[6] olduğu yönündeki yaklaşımı çerçevesinde bakarsak, "seyl-i hurûşan"[7] ve benzeri imajlarla

[5] Sibel Arkonaç, **Psikolojide Bilginin Eleştirel Arkaplanı**, İstanbul, Hiperlink, 2015, s. 144.
[6] Arkonaç, **a.g.e.**, s. 148.
[7] Coşan, çağlayan sel anlamına gelen terkip devrin birçok kalemi tarafından, Avrupa'nın orantısız yükselişini izah için kullanılmaktadır. Terkip anlam alanı itibariyle, selin önlenemez, geriye dönüp bakmaya dahi imkân vermez nitelikte olduğunu belirtir. Batı modernitesi karşısında duyulan hissi somutlaştırması anlamında ortak bir imaj halinde olmuştur. Terkibi kimlerin nasıl kullandığına dair dipnot bilgisi için bkz. İsmail Kara, **İslamcıların Siyasî Görüşleri**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, s. 15–17.

somutlaştırılan olgu, bir kaygı atmosferi içinden okunmaktadır. Bu ifadenin anlam alanı özelinde de görüldüğü üzere Batı, ekseriyetle bir olumsuz algı içinden tecrübe edilmiş, "hiçbir zaman geçmişiyle bir kopma gerçekleştirmiş, kendine özgü yasaları ve kendine özgü bir hâkimiyet mantığı olan yeni bir paradigma olarak ele alınmamış"[8]tır. Aksine "maddi gücünün yardımıyla bizi ele geçiren, en derin dayanaklarımızı bozarak bizi uzun vadede siyasal ve kültürel köleliğe düşürmekte olan gizli güçlerin bir fesadı olarak görülmüştür."[9] Batılı modernitenin yıkıcı etkisi dolayısıyla olumsuz imajlar ve duygulara konu olması muhtemel görülebilir olsa da alternatif algılamaların mümkün olabileceği gerçeğini saklı tutmakta yarar var.

Osmanlı aydınları özelinde söylemlerin ağırlık noktasının kaygı tarafından belirlendiğini destekler tematik içerikler mevcuttur. Dolayısıyla bir kişi ya da grup için korku ile kaygı arasındaki en temel fark olarak beliren, riski belirlemek ve farazi düşmanı tanımlamak[10] durumu bu soyo-kültürel zeminde kendini gösterir. Korku, en yakın, herkesçe kabul edilen, nesnel tehdide karşı hissedilirken kaygı, öngörülen ve öznel bir tehdidi karşılar.[11] Yani kaygı muhatabın algısıyla doğrudan bağlantılıdır. Realitenin ne olduğundan ziyade muhatabın onu alımlayış tarzına bağlı bir duygusal çevrime sahiptir. Buna mukabil kaygı nesnesine muhatap oluyorken sahip olunan benlik algısı ve psikolojik durum kaygının belirleyici unsurlarından olur. Çünkü Batılı modernite ile karşılaşmış Osmanlı toplumu gibi toplumlar için "yeni gerçeklik katmanlarının ortaya çıkışıyla, bunları bilgi sahasının dışına ya da dibine iten atadan kalma dirençler arasındaki gerilimlerin, bilinçte birtakım çatlamalara yol açması zorunluydu."[12]

Dolayısıyla muhatap olunan durumu tanımlayış biçimi ona dair duygu, düşünce ve davranışları da belirler. Zira "düşüncenin muhtevası, kaygının kaynağı ile irtibatlıdır. … Kaygının kaynağı sadece varlığı muhafaza etme ise, buna bağlı olarak bir tür savunma gayreti ortaya çıkmakta ve (muhatabın) çevresinden 'istemediği bir

[8] Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç**, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s. 14.
[9] Shayegan, **a.g.e.**, s.14.
[10] Joanna Bourke, "Fear and Anxiety: Wriying about Emotion in Modern History", **History Workshop Journal**, C. 1, S. 55, 2003, s. 126.
[11] Bourke, "a.g.m.", s. 126.
[12] Shayegan, **a.g.e.**, s. 14.

şekilde' istifade etme zorunda kalmaktadır."[13] Tıpkı Batı'nın agresif ilerleyişi karşısında Osmanlı aydınlarınca gelişen reflekste olduğu gibi kaygı, muhatabı istemese de acilen uygulanabilecek, derinliksiz olsa da hızlı sonuç getirebilecek çözümlere yöneltebilir.

"Dert yoksa, derin ve telaşlı arayışlara da sebep yoktur. Eldekiler zaten zihnî/fikrî ihtiyaçları karşılayıp, mevcut soru(n)ların karşılığı olmaya devam ederken, kullanılan ilmî, felsefî ve bedîî malzemeyi yenilemek niçin gereksin? Ne zaman ki, Osmanlı'nın harp ve siyaset meydanında bileğini bükenler çoğalmaya başlar ve mağlubiyetlerin telâfisi mümkün olmaz, işte o zaman, arayışlar da bir araç olmaktan çıkıp amaca dönüşürler."[14] Kaygının belirleyiciğinde oluşan arayış refleksi koruma refleksine yöneltir ve "hayatı muhafaza edecek olanı muhafaza etme"[15] eğilimiyle ortak söylemleri belirleyen bir niteliğe sahip olur.

Ele aldığımız yazarlar, dünyaya dair yeni bir kültürel inşa içindeyken belli başlı sosyal eylem kalıplarını tutar ve bazılarını dışarıda bırakırlar. Dolayısıyla dünyaya dair inşalar güçle ilişkilidir. "Farklı insanların yapıp edeceklerine dair, diğerlerine nasıl davranabileceklerine ilişkin neyin müsaade edilebilir olduğuna dair çıkarımlara sahiptir."[16] Üç yazarın söylem üretme motivasyonlarında olduğu gibi kültürel inşaların, ait olunan toplumun davranışlarını dönüştürme motivasyonu vardır. Her biri kendi inşasını gerçekleştirir.

Bu eylemlilik açısından belirleyici olan ortak duygu toplumsal kaygıdır. Şöyle izahı mümkün; her inşa bir bilgiye dayanır. Bilginin elde ediliş zemini, tarzı ve içeriği inşanın yönünü belirler. Zira sosyal inşacı yaklaşıma göre bilgi, insanlar arası etkileşim sonucu oluşur ve nesnel değildir. Gerçek diye kabul edilen değişebilir. Ayrıca inşa süreci bir amaca hizmet eder şekilde dilin eylemini dönüştürme işine de yarar.[17] Tez özelinde sosyal inşanın tam da bu amaca yönelik dönüştürücü işlevi söz konusu edilmiştir. Bilginin ilişkisellik ile oluşan niteliğine vurguyla, Batılı modernite ve

---

[13] Tahsin Görgün, "Arayışlar Dönemi", **İslam Düşünce Atlası** (Çevrimiçi) https://www.islamdusunceatlasi.org/pages/arayislar-donemi/detail 20.01.2021

[14] Kayahan Özgül, "Neyi, Nasıl Arıyoruz?", İslam Düşünce Atlası (Çevrimiçi) https://www.islamdusunceatlasi.org/pages/arayislar-donemi/neyi-nasil-ariyoruz 13.01.2021

[15] Görgün, "a.g.m."

[16] Burr, **a.g.e**., s. 5.

[17] Burr, **a.g.e**., s. 5-7.

modernleşme süreci neticesi oluşan yeni bilme tarzı ile edinilen bilgiye atıf yapmaktayız. Ayrıca aynı vurgu, Batı ile gelişen yeni tarz ilişkisellik sonucu oluşan yeni bilgi ve anlama tarzının Osmanlı toplumunda yarattığı yeni algıyı idrak açısından da işe yarar. Yeni durumun yarattığı yeni bilme, yeni bilgi ve yeni algı mutlak değildir ve inşa edilmiştir. "Bütün bilgiler dünyaya bu açıdan ya da şu açıdan bakmaktan türer, bu bakış açıları da o sıradaki bazı çıkarlara hizmet eder."[18] Kendi bağlamımıza uygularsak, Batı modernitesinin konumlandırılmasına dair bilgi ve tutum, Osmanlı aydınlarının yeni duruma, benlik saygıları zedelenmiş, kaygı giderici mekanizmaları işlevsizleşmiş haldeyken muhatap olmaları neticesi oluşmuştur ve dolayısıyla yeni bir inşadır.

Bunlar bağlamda benliğin, dil ve dilin, yaşantıları kısımlara ayıran ve ona anlam veren özellikleri ile ilişkisi konusuna da değinmekte yarar var. "Dil kendimize ve diğerlerine dair yaşantımızı meydana getirir ve inşa eder."[19] Dolayısıyla da benlik dilin bir ürünü olarak oluşur. "Bireyin gereksinimlerini, yeteneklerini, güdülerini ve haklarını içeren içsel … özelliklerden oluşan bir varlık"[20] olan benlik yapısı, dünyayı başkalarını ve kendimizi nasıl görüp algıladığımızı belirler. Dolayısıyla her türlü duygu, düşünce ve davranışı etkiler. "Toplumsal olan psikolojik olanın sonucudur"[21] yaklaşımıyla beraber de düşünürsek, söz konusu benliğin belirlediği duygu, düşünce ve davranışlar yalnızca bireysel alanda kalmaz, toplumun meselesi olur. Zira duygular bireyi sosyal olanla dinamik bir biçimde ilişkilendirir. Duyguların her zaman sosyal bir temsille ilgili[22] olduğunu savunan görüşler mevcuttur. Osmanlı toplumu özelinde konuyu değerlendirirsek, Batılılaşma öncesi süreçte, "devlet-ebed-müddet" gibi güç, kudret, devamlılık ve üstünlük atfeden söylemlerle oluşmuş benlik algısı söz konusudur. Buna karşın yaşanan yıkımlarla mezkûr algı büyük değişime uğramıştır. Bu nedenle, kaybedilen benlik saygısının oluşturduğu psikolojik zeminde hissedilen kaygının giderilmesini sağlayacak, bir yeni kültürel dünya inşasına ihtiyaç duyulmuştur.

---

[18] Burr, **a.g.e**., s. 6.
[19] Burr, **a.g.e.**, s. 62.
[20] Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, İstanbul, Evrim Yayınevi, 10.sım, 1999, s. 360.
[21] Cevdet Said, **Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994, s. 56.
[22] Bourke, "a.g.m.", s. 113.

Kültürel karşılaşmalar ya da başka medeniyetin tazyiki sonucu mecburî değişimler esnasında yaşanabilen, kendi kültürel dünya görüşünün "zaafını hissetmeye"[23] başlama noktası mevcut kültürel dünya görüşünün değişimi adına dönüm noktalarından olabilmektedir. Zira "bir cemiyetin muhitinde değişiklikler olduğu zaman bazı fertlerin veya grupların arzu ve ihtiyaçları kendi kültürleri tarafından ancak bir dereceye kadar tatmin olunabilmektedir. Arzuların yerine getirilemediği, ihtiyaçların iyi tatmin olunamadığı böyle zamanlarda ve bilhassa daha iyi mücehhez gibi görünen yabancı bir kültürle temasa gelindiği vakit cemiyette memnuniyetsizlik, huzursuzluk doğabilir."[24] Osmanlı Devleti özelinde, huzursuzlukla beraber benlik saygısı sağlayan, kaygı giderici sağlam kültürel dünya görüşünün işlevsiz kaldığı algısını besleyen en somut vakıa, yaşanan yıkıcı mağlubiyetler olmuştur. Söz konusu mağlubiyetlerin oluşturduğu geleceğin tekinsizliği algısı ile, evvelden doğal seyrinde gelişen Batı ile temas, çeşitli kültürel ve teknik alışverişler doğal seyrini yitirmiş oldu. Bundan sonraki süreçte yarı mecburî yarı gönüllü bir yeni akültürasyon süreci devreye girdi.

Osmanlı aydınları için benlik algısını belirleyen faktörlerden biri, kendini, Avrupa modernitesi karşısında gecikmiş ve aciz hissetme halidir. Acziyet telakkisi ile beraber idrak edilen Batılı modernite, bir toplumsal kaygı yaratmış ve yeni bilgiyi ve sonuçlarını etkilemiştir. Yeni etkileşim ile oluşan bir yeni algı söz konusudur. Yeni algı ile vuku bulan yeni sosyal, kültürel inşadır ve yeni bir söylem ve eylemi beraberinde getirir. Vakıanın ortaya konuluş biçimini de belirleyen ve karşı karşıya olunanı, reel olandan farklı algılamaya sebebiyet verebilen bir yeni bilgidir. Bu bilgiyle hemhal olan yazarların bazı çözüm önerileri ve söylemleri de bu doğrultuda şekillenir. Toplumsal kaygı etkisinde şekillenen yeni kültürel inşada söylem, savunmacı, acil uygulanabilecek ve hızlı sonuçlar getirecek çözüm önerileri geliştirmek üzerine şekillenmiştir.

Tez çalışmamızda, üç yazarın II. Meşrutiyet yılları içinde vücuda getirdikleri edebî metinlerinde toplumsal kaygı ile şekillenen söylemlerini değerlendirmeye

[23] Mümtaz Turhan, **Kültür Değişmeleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik**, İstanbul, İfav Yayınları, 1997, s. 48.
[24] Turhan, **a.g.e.**, s. 48.

almaktayız. Söylem, Ian Parker'a göre "bir nesneyi inşa eden ifadeler takımıdır."[25] Dolayısıyla bir metin, bir hikâye, bir edebî ürün de olabilen nesne, söylemin yansıdığı bir araç olarak, nesneyi belli bir ışık altında ele alır ve aktarır. Dolayısıyla anlamı, kendi algısı çerçevesinde şekillendirerek sunar. "Söylem, anlatılan bir olay, kişi ya da bir grup insan hakkında üretilen anlamalar, imajlar, benzetmeler, hikâyeler grubuna dayanır. Bu imajlar, benzetmeler, anlamalar ve hikâyeler o olayı, o insanı ya da o belirli grubu belli bir ışık altında belli bir biçimde size takdim eder."[26]

"Edebiyatın muayyen bir toplum içinde geliştiğini göz önünde tutarak onu, o toplumun bugününü anlatan ve yarınını hazırlayan bir kuvvet olarak"[27] kabul eden yaklaşım, tezin somut çerçevesinin belirleyen ana motivasyona destek verir. Ayrıca Lanson'a göre edebiyat eseri bir sosyal olaydır. Ferdin eseridir evet ama ferdin içtimai eseridir. Edebiyat eseri fertle toplum arasında bir bildirişim vasıtasıdır. Bir diğer açıdan toplum olmadan sanat olmaz. Bir edebî üründe hem yazar hem de kolektif bir varlık olarak okuyucu mevcuttur. Dolayısıyla yazar, yazarken belli bir okuyucuyu hedefler.[28] Okuyucunun duygu dünyası, yazarın metinsel evrenini şekillendirecektir. Üstelik devrin aydınları için edebî ürünler Althusserci anlamda adeta ideolojik aygıtlar olarak kullanılmış olduğu ve bu motivasyona bir de entelektüel sorumluluk eklendiği için, ebedî metinler birer sosyolojik ve tarihsel malzeme olarak da kıymetlenir. Zira II. Meşrutiyet devri ana akım söylemlerinin üretici ve taşıyıcılarından olarak Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif ve Ziya Gökalp'in söylemleri, içinde bulundukları günceli hem şekillendirmiş hem de yansıtmışlardır. Ayrıca her üç yazar da geleceğin toplumsal tasavvurunu belirlemişlerdir.

Yazarların temel söylemlerinde durum değerlendirmesi, seyl-i hurûşan gibi bir imaj çerçevesinde şekillendiğinden, toplumsal kaygı etkindir. Aralarında nüanslar bulunsa da ele aldığımız dönem, içinde bulunulan realitenin, benzer imajlarla algılandığını gösteren tematik kullanımların yoğun olduğu bir dönemdir. Bu tasvirler doğrultusunda bakarsak, doğru ile gerçekliğin tekabüliyeti yerine doğrunun, toplumun

[25] Arkonaç, **a.g.e.**, s.110.
[26] Arkonaç, **a.g.e.**, s.111.
[27] Kemal Karpat, **Türk Edebiyatında Sosyal Konular**, Ankara, Varlık Yayınları, 1967, s.5.
[28] Gustave Lanson, **Edebiyat Tarihinde Usûl**, Çev. Yusuf Şerif Kılıçel, İstanbul, Büyüyen Ay Yayınları, 2017, s. 29.

hakkında hemfikir olduğu, üzerinde anlaştığı söylemler olduğu kabulü[29] ön plana çıkar. Her üç yazar metinlerinde yer verdikleri temalarla bu çerçeveye, kimi zaman yaklaşıp kimi zaman uzaklaşmaktadırlar. Bu anlamda toplumsal kaygının söylemlerinin tamamını belirlediğini söylemekte zorlansak da yazarların, temalarını şekillendiren önemli bir unsur olarak kabul edilmesi gerektiğini gösteren içerikler değerlendirmeye alınmıştır.

Söylemin, eylem yönelimli, inşa edici ve bağlam içine gömük olma özellikleri[30] de tezin teorik zeminini izah için destekleyicidir. Zira üç yazar için de ürettikleri söylem ile mevcut durumu yeniden inşa, söylemleri ile yeni bir toplumsal eylemlilik oluşturma gayreti söz konusudur. Her birinin söylemleri, ele aldığımız II. Meşrutiyet'in söylem-yoğun bağlamı içine gömük haldedir ve o tarihsel bağlamın realitesi içinde birbirleri ile karşılaştırılabilecek bir sosyal zeminde var olurlar. Dolayısıyla yazarların edebî ve fikrî ürünlerinde tezahür eden toplumsal kaygı zemini kendini, belli bir sosyal ve tarihsel bağlamda bulmaktadır.

Sosyal inşacı yaklaşımın ürettiği analiz yöntemlerinden eleştirel söylem analizi çerçevesinden bakarsak üç yazarın da ortak açıklayıcı repertuarlar kullanmış olduğunu fark etmek mümkündür. Zira yazarlar için seyl-i hurûşan olarak algıladıkları vaziyet karşısında idealize ettikleri çözümleri, meşrulaştırma, dayanak göstererek muhatap kamuyu ikna etme, mazeret bulma, suçlama ve benzeri stratejilerle[31] ele alma eğilimi söz konusudur. Söz konusu stratejiler hem yazarlar için ortaktır hem de tekrar etmektedir. Her bir yazar için farklı içerikte bir temayla realize olsa da bir ortak açıklayıcı repertuar[32] içinden konuşmaktadırlar. Bu repertuarı şekillendiren sosyal olgu, çok boyutlu yapısıyla önemli bir işleve sahip kültürel dünya görüşünün

[29] Arkonaç, **a.g.e.**, s.111.
[30] Arkonaç, **a.g.e.**, s.113-118.
[31] Arkonaç, **a.g.e.**, s.151.
[32] "İnsanların açıklamalarını inşa edebilecekleri kültürel olarak ulaşılabilir dilsel araç stoku" (Burr, **a.g.e.**, s. 201) olarak tanımlanan açıklayıcı repertuar, ortak bir toplumsal mutabakat içinden kullanılıyor olması, kültürel olarak inşa edilmiş ve toplumun tasavvur dünyasında hazır bulunuyor olması dolayısıyla üç yazarın edebî söylemlerini eleştirel bir söylem analizine tabi tutmada işlevsel bir zemin olarak görünmektedir. Zira açıklamalar inşa edilirken kullanılan, "kültürel olarak ulaşılabilir dilsel kaynakları, konumlandırmaları ve ikilemleri" (Arkonaç, **a.g.e.**, s. 146.) bu sayede gözlemleyebilmek mümkündür.

zedelenmesi olarak özetlenebilir. Bu olgunun, varlığı ile kaygı giderici bir tampon işlevi gördüğü düşünüldüğünde yokluğu ile ortaya çıkan toplumsal kaygı olmuştur.

Tez çalışmamız, Batılı modernitenin yarattığı damgalama ve yıkım siyasetinin oluşturduğu atmosfer karşısında, kurtuluş idealini gerekli gören ortak duyu olarak toplumsal kaygının edebî ürünlerdeki tezahürlerini ele alır ve inceler. Yazarların sıralamasında doğum tarihleri esas alınmıştır. Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif Ersoy ve Ziya Gökalp'in II. Meşrutiyet devrinde yazdıkları edebî ürünlerini değerlendirmekle beraber edebî ürünlerdeki toplumsal kaygıyı destekler mahiyette olan fikrî metinlerinden de faydalanılmıştır. Tez çerçevesinde II.Meşrutiyet devrini kapsayan yılları değerlendirmeye aldık. Zira II. Meşrutiyet devri, kaygı giderici kültürel mekanizmalara olan güvenin yitirilmesi sonucu yeni bir kültürel dünya görüşü inşası için karşıt söylemlerin yoğun şekilde üretildiği ve paylaşıldığı bir dönem olarak belirgindir. İstisna olarak dile getirilebilecek metinlerden biri, Âkif'in "Âsım" adlı manzumesi olarak nitelenebilse de manzûmenin, ilk kez Sebilü'r-Reşad'da tefrika edildiği 18 Eylül 1919[33] tarihinden evvel yazılmaya başlandığı hesaba katılınca Âsım da inceleme alanımıza girmiş olur. İkinci olarak Gökalp'in "Türkçülüğün Esasları" başlıklı temel metni zikredilebilir. Metin yazarın, "Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak" başlıklı metninin genişletilmiş hali olması dolayısıyla, basım yılı olan 1923 öncesine, II. Meşrutiyet yıllarına atfedilebilecektir. Mezkûr metin Gökalp'in, 1912-14 yıllarında "Türk Yurdu"nda yayılanmış yazılarının derlemesi olarak 1918 yılında basılmıştır. Dolayısıyla tezin tarihsel çerçevesine dahil olmaktadır. Bunlarla beraber yazarların sıralanışında, doğum tarihleri esas alınmıştır.

[33] İsmail Hakkı Şengüler, **Açıklamalı Mehmed Âkif Külliyâtı**, Cilt 3, İstanbul, Hikmet Neşriyat, 1990, s.504.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TEORİK ZEMİN

Yeni Türk edebiyatında toplumsal kaygı kavramsallaştırmasının izlerini, Mehmet Akif Ersoy, Ziya Gökalp ve Abdullah Cevdet'in metinleri üzerinden tespite çalışacağımız araştırmamızda, kavramsallaştırmanın izahı öncelikli ihtiyaçtır. Toplumsal kaygı kavramının, bizatihi kaygı kavramının çağrıştırdığı varoluşçu felsefenin anlam dünyası ve tarihi serüveninden bağımsız olarak ele alınarak şekillendirilebilmesi temel meselelerimizdendir. Bilinçaltı gerçekliğini psikoloji çalışmalarının dikkatine sunmakla dikkat çeken Freud'un araştırmalarında da yer bulan kaygı, doğası gereği kişinin ya da kişilerin dış dünyaya ilişkin bilgisine ve onun karşısındaki güçlülük duygusuna bağlıdır.[34] Bir realite karşısında kaygı kolaylaştırmaz ve ilişkili eylemleri üretmekten ziyade felce uğratma eğilimindedir.[35] Söz konusu felce uğratma niteliği ile kaygı, spontanlığı dolayısıyla yaratıcılığı azaltır. Bu durum, bilinçli şekilde amaca ve koşullara uygun tepkileri içeren yeni davranışları ortaya çıkarmaya engeldir.[36] Ayrıca tezin çerçevesi içinde kaygının yaratıcı eylemi zaruri olarak tetikleme işlevi de göz ardı edilmemektedir. Buna karşın çalışmada özellikle dikkate alınan yönleriyle toplumsal kaygı, toplumsal meselelere dair söylem üretmeden evvel vakıayı algılarken çoklu ve derinlikli düşünme kapasitesinin bloke olmasına yol açan bir ortak duyu zemini olarak ele alınmıştır.

Zorunlu modernleşme süreçlerini tetikleyen ve aynı zamanda bu süreçleri doğuran dönüşümün bir sonucu olarak izahına çalıştığımız toplumsal kaygı

---

[34] Sigmund Freud, **Ruhçözümlemesine Giriş Konferansları**, Çev. Emre Kapkın, İstanbul, Payel Yayınları, 1998. Aktaran: Anthony Giddens, **Modernite ve Bireysel Kimlik,** Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s.63.
[35] Freud, **a.g.e.** Aktaran: Giddens, **a.g.e.**, s.64.
[36] Deniz Altınay, **Psikodramada Seçme Konular Teoriden Pratiğe Psikodrama**, İstanbul, Sistem Yayıncılık, 2011, s. 143.

kavramsallaştırmasının inceleme zemini olarak, üç yazarın II. Meşrutiyet devrinde yazdıkları edebî ürünlerin tematik yapıları belirlenmiştir. Bu temalarda kendini gösteren söylemlerdeki toplumsal kaygı izlerini çerçeveleyebilmek adına kullanılan sosyal inşacılık yaklaşımı, tezin temel kuramsal zemini olmuştur. İlerleyen kısımlarda ele alınacağı üzere sosyal inşacılık, özellikle sosyal gerçekliğin oluşumunda etkileşimin ve göreceliliğin önemine yaptığı vurgu ile tezin duygu değişimi ile gelen yeni sosyal gerçekliğe işaret eden bakış açısını anlamlandırmak açısından faydalı olmuştur.

Yirminci yüzyılın son çeyreğinden sonra etkinliğini kaybeden pozitivist yaklaşımın aksine eleştirel görecelilik, algı ve duyuların gerçeği ayna gibi yansıtmadığı, onu değiştirdiği kabulünde nettir. Pozitivist anlayışın, algı ve anlamaların kısmî ve seçici olduğu kabulüne[37] yaklaşmış olması dolayısıyla yeni bir paradigma söz konusudur. Böyle olduğu halde somut gerçeklik dünyasından bağımsız değildir ve maddesel gerçeklik bir ham materyal sunma işlevini sürdürür. Bu çerçevede sosyal gerçeklikten yani tamamen dilin ürünü olan söylem tarafından üretilen alandan önce gelen bir maddesel gerçeklik zemini söz konusudur.[38] Bununla beraber sosyal gerçekçilik açısından tüm bilgi, hangi açıdan dünyaya baktığımıza bağlı olarak türer. "Kişi bu yaklaşıma göre algılayan değildir, anlamlandırandır. Aslında bu sebeple anlamı kurandır, inşa edendir. Ama bu inşayı kendi başına yapamaz, anlamı diğerleriyle o sırada ortak kurar, inşa eder."[39] Algıyı şekillendiren, anlamın sebeplerine odaklanan niteliği ve söylem içinde, onun tarafından belirlenen bir zemin olarak toplumsal ortak duyuyu şekillendirme potansiyeli açısından sosyal gerçekliğin inşası meselesi, tezin konusu çerçevesine uygun bir niteliktedir.

[37] Sibel Arkonaç, **Psikolojide Söz ve Anlam Analizi**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 23.
[38] Arkonaç, **a.g.e.**, s. 22.
[39] Arkonaç, **a.g.e.**, s.24.

1.1. TOPLUMSAL KAYGI, NEDEN?

Bizim tezde ele aldığımız toplumsal kaygı, Batılı modernite karşısında, zorunlu modernleşme/Batılılaşma süreçleri dolayısıyla Osmanlı aydınlarının hissettiği ve toplumsal meselelerle ilgili ortak duyuyu işaretlemek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla kavram, varoluşçu bir özcülük çerçevesinde anlamlandırılan şekliyle kullanılmamaktadır. Tezde "normal kaygı" ve "nevrotik kaygı" şeklindeki ayrım perspektifi esas alınarak Batılılaşma süreçlerinde etkinliği artan nevrotik yani kısıtlayıcı kaygının iz düşümlerine odaklanılmaktadır. Realitenin değişkenliğiyle şekillenen dolayısıyla zamanın ve zeminin şartlarına bağlı olan bir kaygı çerçevesinde düşünmekteyiz.

Çalışmamızda toplumsal kaygı ile oluşturmaya çalıştığımız kavramsal çerçeve, dış etkenlerden bağımsız olmadığı gibi, dış etkenlere maruz kalan toplumsal yapının içinde bulunduğu psiko-sosyal durumu da değerlendirmeye alan bir çerçevedir. Osmanlı toplumu özelinde konuşacak olursak dış etken ile bunun toplum algısındaki karşılığı olarak, modernitenin büyük dalgası, devrin yaygın ifadesiyle seyl-i hurûşan karşısında varlık-yoluk mücadelesi verme zorunluluğunun yarattığı toplumsal kaygıya işaret ediyoruz. Bununla beraber bu hissiyatın toplumda yoğun bir olumsuzluğa tekabül ediyor olması temelde, o devre kadar bünyesindeki çözülmelerle, maddi ve manevi anlamda toplumsal öz güvenin kaybedilmiş olmasından ayrı düşünülmemelidir.

İzah edilen realitenin, incelemeye aldığımız yazarların edebî ürünlerinde ne şekilde görülebilir olduğuna dair yaklaşım açısından Rollo May'in 1920 sonları 1930 başları Amerikan edebiyatında kaygının nasıl sergilenmiş olduğuna dair tespitleri yol gösterici olabilir. May'e göre bu dönemde kaygı edebî ürünlerde görünür değil fakat izlerini tespit etmek mümkündür.[40] May, ele aldığımız devirde Osmanlı aydınları tarafından sıkça kullanılan seyl-i hurûşan imajı gibi birtakım işaretlere dikkat çeker. Eserlerde yalnızlık hissi, durmaksızın arayış durumu (çılgınca ve mecburmuşçasına girilen ama hep boşa çıkan arayış) gibi işaretlerin, yazardaki kaygının tezahürü

[40] May, **a.g.e.**, s. 28-29.

olduğunu ifade eder[41]. Örneğin "Yuvaya Dönemezsin" başlıklı Thomas Wolfe'a ait romanın bizatihi ismi, kaygının belirtisidir. Edebiyatçılar, sembolik olarak (ve genellikle şaşırtıcı bir sadakatle) bilinçaltındaki varsayımları ve kültürlerindeki çatışmaları ifade ederler. Wolfe'un bu başlıkla ifade ettiği duygu, güvende hissetmek için geçmişteki ekonomik, sosyal ve etik kriterlere de sırtını yaslayamayacağını anlamaya başladığına işarettir.[42]

Dolayısıyla benzer şekilde Osmanlı aydınlarının Batı modernitesiyle karşılaşma sonucu hissetmeye başladıkları, toplumsal meseleleri kapsayan kaygı, May'in işaret ettiği, edebî ürünlerde izleri görülen ve güvende hissedememe gibi durumların tezahürü olan duygudur. Bazı eser başlıkları ve temalarında, imajlar ve kelime tercihlerinde mezkûr duygunun işaretleri tespit edilebilir. Bununla beraber üretilen çözüm önerilerinin bazılarında fark edilen, günü kurtarmaya yarayacak hızlı sonuç alma refleksine hizmet eden öneriler de kaygının işaretlerinden görülmüştür. Zira kaygı, vakıa karşısında etkin farkındalık geliştirerek değerlendirme yapabilme kapasitesini engeller.

Söz konusu realitenin, farklı düzeylerde toplumsal algılara konu olan karşılaşmalar söz konusu olduğunda geçmişte yaşamış birçok topluluk için de geçerli olabildiği gerçeğini hatırda tutmak, meseleyi doğru idrak açısından kıymetli görünmektedir. Örneğin bugün Batı olarak adlandırılan, "tarihin farklı dönemlerinde ideolojik amaçlarla, hatta bazen yaşanan şiddet sonucu bir araya gelmiş bir kültürler çoğulluğu"[43] olan yapının, Orta Çağ'da İslâm'a dair algı biçimleri ve bu algı ile oluşan sanatsal dışa vurumlar oldukça dikkat çekicidir. "Sekizinci yüzyıldan hemen hemen on beşinci yüzyıla kadar … Avrupalı perspektifinden bakıldığında, güneş Dâru'l-İslâm'ın üzerinde hiç batmıyor gibi görünüyordu. 'Aklın ulaşabileceği ve bilginin doğrulayabileceği yere kadar Akdeniz'in güney ve doğusunda Müslümanlar vardı. … Avrupa, kuşatılmışlık duygusundan hiçbir zaman kurtulamamıştı."[44] Bu durumun Batı Hristiyan dünyası açısından bir "zulüm kompleksi"[45] yaratmış olduğundan bahisle

[41] May, **a.g.e.**, s. 29.
[42] May, **a.g.e.**, s. 29.
[43] Mohja Kahf, **Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı**, Çev. Yeşim Sezdirmez, Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 3.
[44] Kahf, **a.g.e.**, s. 20.
[45] Kahf**, a.g.e.**, s. 23.

Orta Çağ edebî metinlerinde İslâmî temsiller "gönülsüz saygı"[46] çerçevesinde ele alınmıştır.

Yukarıda tıpkı Batılı modernite ile yeni karşılaşma sonucu Osmanlı aydınlarının, muhataplarının geliştirdikleri yeni bilgi, kültür ve teknolojiden istemedikleri biçimde faydalanmak zorunda kalışları gibi bir durum izah edilmiştir. Gönülsüz saygı, Osmanlı aydınlarının zorunlu modernleşme tecrübesi karşısında yaşadıkları çifte temsil krizindeki sevgi-nefret ikircikliğine benzer görünmektedir.

1.1.1. Kaygı Kavramını Kimler, Nasıl Kullandı?

Kaygı, bireyin sahip olduğu kişiliğinin varlığı için temel öneme sahip bazı değerlerin tehdit altına girmesiyle tetiklenen endişedir. Onu tanımlayan özellikler, tehlike durumunda duyulan belirsizlik ve çaresizlik hisleridir. Kaygı, beni koruyan güvenlik örtüsünü tehlikeye sokar. Ayrıca nesnesizdir çünkü nesneler dünyasından ayrı tutulan benlik algısının zemininde kurulu psikolojik yapının temeline saldırıda bulunur. Kaygı deneyiminin şiddetiyle doğru orantılı olarak, ortamdaki uyaranla kaygı duyan arasındaki bağın görülme ve ona dair yeterli değerlendirme yapabilme yeteneği kaybolur. Özetle kaygı nesnesizdir çünkü güvenlik alanının temeli tehdit altındadır. Kişinin kendini nesnelerle ilişkili hissedebilmesi için bu güvenlik zeminine ihtiyacı vardır. Kaygı ile özne ile nesne arasındaki ayrım yok olur.[47]

Kaygının fenomenolojik tarifi yanı sıra normal ve nevrotik kaygı arasındaki farka da değinmek gerekir. Normal kaygı, nesnel tehditle orantılı, baskılama ya da başka bir içruhsal çatışma mekanizması içermeyen ve buna bağlı olarak yönetiminde nevrotik savunma mekanizmaları gerektirmeyen bir tepkidir. Normal kaygı ile bilinçli bir farkındalık düzeyinde yapıcı olarak yüzleşilebilir. Buna karşın nevrotik kaygı, nesnel tehlikeyle orantısızdır, baskılama ve diğer içruhsal çatışmalara sebebiyet verir ve dolayısıyla ketleme gibi çeşitli farkındalık ve aktivite kısıtlama yolları kullanarak gelişim semptomlarını kısar. Nevrotik savunma mekanizmalarını çalıştırmak suretiyle

[46] Kahf, **a.g.e.**, s. 25.
[47] Rollo May, **Kaygının Anlamı**, Çev. Aysun Babacan, İstanbul, Okuyan Us, 2020, s. 239-244.

yönetilebilir. Bilim dünyasında kaygı (anksiyete) ile kast edilen genelde nevrotik kaygıdır.[48]

Bununla beraber kaygının, değişimin sürekliliği ve belirsizliğin yarattığı gerilim ile bağlantılı anlam alanının, modernitenin damgalayıcı karakteri ve modernleşme atmosferinin yarattığı sürekli değişim ve belirsizliğe maruz kalma sonucu oluşan psikolojisiyle özdeş bir zemine sahip olduğunun altını çizmekte yarar var. "Bir neslin tümünün … iki çağ arasına, iki yaşam tarzı arasına sıkışıp kaldığı zamanlar vardır ve bunun sonucunda nesil kendini anlama yetisini tümden yitirir, ne herhangi bir standardı ne güvencesi vardır; rızası bile yoktur."[49] Hermann Hesse'nin cümlelerinde de ifade edildiği üzere, arada kalma hali toplumu, içsel kafa karışıklığı, yabancılaşma, psikolojik uyumlanma (oryantasyon) bozukluğu ve gerek değerlerde gerekse kabul edilebilir davranış standartlarında belirsizliğe[50] sürükler. Bu durum göze görünmeyen ama daha derin bir kaygıdır. Batılı modernite baskısı ve kendi toplumsal realitesi arasında sıkışmışlık hali, sömürgeciliğe doğrudan ya da dolaylı muhatap olmuş toplumlar açısından, mezkûr sonuçlarla gelen kaygıya sebebiyet vermiştir.

Kaygı kavramı tarihi süreç içinde farklı düşünce insanları tarafından tanımlanıp tartışılmıştır. "Psikologlar, filozoflar, sosyal tarihçiler ve insanı inceleyen diğer araştırmacılar modern insanın yakasından düşmeyen bu isimsiz ve biçimsiz huzursuzluğa giderek artan bir ilgiyle kafa yormaktalar. Ne var ki tüm bu zaman zarfında, …, bu konuyu yazıya taşıyarak kaygının nesnel bir resmini sunan ve onunla başa çıkmak için yapıcı yöntemler öneren sadece iki girişim olmuş: Biri Kierkegaard'dan, diğeri Freud'dan iki makale."[51] Freud ve kavramı derinlemesine ele alan psikologlara kadar kaygı, felsefe, etik ve din sahalarında incelenmiştir. Spinoza, Pascal ve Kierkegaard gibi hem din hem de felsefeyle ilgilenen düşünürler, kaygı ve onunla ilgili problemlerin derinlerine inmişlerdir[52]. Bununla beraber Spinoza analizlerinin birçok yerinde, umut ve korkuyu yan yana getirerek düşünmüş fakat kaygının eşiğine kadar geldiği halde daha ileri gitmemiştir. Yaşadığı çağda özerk akla

[48] May, **a.g.e.**, s. 244-250.
[49] Hermann Hesse, **Bozkırkurdu**, Çev. Kamuran Şipal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019.
Aktaran: Rollo May, **Kaygının Anlamı**, çev. Aysun Babacan, İstanbul, Okuyan Us, 2020, s. 27.
[50] May**, a.g.e.**, s. 27.
[51] May, **a.g.e.**, s.11-12.
[52] May, **a.g.e.**, s. 47.

verilen düşünsel ağırlık çerçevesinde düşünerek Spinoza, umut ve korkunun ve diğer duyguların baskılanmaması gerektiğine inanır ve akla tabi olmasını zaruri görür.[53]

17.yüzyıl matematikçisi Blaise Pascal ise devri içinde matematiksel aklın, insan doğasının tüm çeşitliliğini kavrayabilecek yetkinlikte olmadığı yönünde bir yaklaşım içinde olmuştur. Bununla beraber doğrudan kaygı ile ilgilenmiştir. "İnsanların durmaksızın dikkatlerini başka bir yöne çevirmeye zorlandığına, can sıkıntısından kaçmak ve yalnız kalmamak için sürekli çaba sarf ettiğine ve ta ki ajitasyon, amacın ta kendisi olana dek bunu sürdürdüğüne dikkat çekmiştir. Pascal, insanın kendi dikkatini durmaksızın dağıtmaya çabalayarak aslında "kendine dair düşünmekten" kaçmaya çalıştığını hissediyordu çünkü olur da kendi içine dönüp kendini değerlendirecek olursa, keder ve kaygıyla dolacaktı."[54]

19. Yüzyıla gelindiğinde ağırlık noktası, zihinsel "bölümleşme"[55] olmuştur. Teori, bilim ve kültüre dair tüm sahalarda, bölüp parçalayan ve meseleler arasındaki bağı koparan bir yaklaşım ağırlık kazanmıştır. Akıl ile duygunun ayrıştırılması, duygusal olanın ve ona atfedilen her şeyin dışlanması da devre hâkim tutumlardandır. Bu durumun karşısında varoluşçu düşünürler, "yaşayan bir varlık olan ve bütünlüğü deneyimleyen yani aynı zamanda düşünen, hisseden ve irade koyan bireyi yeniden öne çıkararak kültürlerinin bölümleşmesini engellemek"[56] istediler. Soren Kierkegaard bu düşünürlerin en önde gelenlerinden olmuştur.

Kierkegaard kaygıyı, "hiçlik korkusu"[57] olarak tanımlar. Kaygıyı insan gelişimi bağlamında ele alır ve insan gelişimin evreleri içinde kaygının izini sürer. Düşünüre göre özgürlük olasılığına dair farkındalığın yükseldiği an, "yapabilme olasılığının dehşeti"[58] devreye girer. Kaygıyı yaratıcılıkla ilişkili olarak ele alan Kierkegaard, kişideki kaygının sebebini yaratma olasılığına bağlar. Kierkegaard ben

[53] May, **a.g.e.**, s. 54-55.
[54] May, **a.g.e.**, s. 56-57.
[55] May, **a.g.e.**, s. 60.
[56] May, **a.g.e.**, s. 63.
[57] May, **a.g.e.**, s. 41.
[58] May, **a.g.e.**, s. 65-66.

olabilmenin veya kendi benini yaratmanın, kaygıyla yüzleşip ona rağmen ilerlemeye devam etme yetisine bağlı olduğunu[59] düşünür.

Aşağıdaki alıntıda da ifade edildiği üzere Kierkegaard normal ve nevrotik kaygıyı birbirinden ayırarak nevrotik olanın kısıtlayıcı ve yaratıcılığı bloke eden karakterini işaretler.

"1844'te kaygı üzerine yazdığı küçük kitabının temel taşı fikir, kaygı ile özgürlük arasındaki ilişkidir. Kierkegaard 'kaygının, özgürlüğe yöneliş olarak anlaşılması gerektiğini' savunuyordu. … İnsan özgürlüğüyle yüz yüze geldiğinde onu yaşar. Hatta kaygıyı 'özgürlük olasılığı' olarak tanımlar. Birey bir olasılığı gözünün önüne getirdiğinde, bu deneyiminde kaygı da potansiyel olarak yerini alır. … Önümüzde uzanan ama henüz katetmediğimiz ya da deneyimlemediğimiz için ne olduğunu bilemediğimiz yollar kaygı içerir (bu 'normal kaygıdır'… 'nevrotik kaygı' ile karıştırılmamalıdır. Kierkegaard nevrotik kaygının, normal kaygının daha kısıtlayıcı ve yaratıcılık içermeyen bir türü olduğunu ve bireyin normal kaygı durumlarında yoluna devam etmeyi başaramamasından kaynaklandığını net bir şekilde ifade eder)."[60]

Osmanlı aydınları özelinde konuşursak, benlik algıları çeşitli sebeplerle zedelenmiş haldeyken Batılı modernitenin yıkıcı karakteri ile yüzleşmiş olmaları dolayısıyla yaşadıkları kaygının, ağırlıklı olarak bu türden bir ortak duyuya tekabül ettiğini düşünmekteyiz. Duyulan kaygı toplumsala ilişkin meselelerle ilgili olduğundan ve bu meseleleri çözümleme yönünde bir iradeyi tetiklediği için de toplumsal kaygı kavramsallaştırmasıyla karşılanmaktadır.

Kierkegaard nevrotik ve normal kaygı arasında ayrım yapar ve normal bireyin kaygıya rağmen ilerlediğini ve özgürlüğünü gerçekleştirdiğini ama sağlıksız bireyin "kapanma" durumuna geçerek özgürlüğünü feda ettiğini belirtir. Mezkûr tarif tez çerçevesinde, sağlıksızlık, benlik algısı zedelenmiş haldeyken Batı modernitesinin yıkıcılığı ve damgalayıcılığı gibi olumsuzluklara maruz kalma sonucu ortaya çıkan algılama biçimine tekabül eder. Dolayısıyla öz güven eksikliği ile nitelenebilecek toplumsal tasavvur, Osmanlı aydınlarını kaygı ile çerçevelenen bir duygu cemaatini paylaşmaya götürmüş olur.

Ayrıca Kierkegaard'a göre kaygı, "kişinin korktuğu bir şeye duyduğu tutkudur, sempatik bir antipatidir. Kaygı, bireyin yakasına yapışan yabancı bir güçtür ama yine

[59] May, **a.g.e.**, s. 66-70.
[60] May, **a.g.e.**, s. 63-64.

de insan kendini ondan uzaklaştıramaz, hatta uzaklaştırmak da istemez; kişi korkmaktadır ama korktuğu şeyi arzulamaktadır da. O yüzden kaygı … aciz kılar."[61] Burada ifade edilenler Osmanlı aydınları ve Batılı modernite, Avrupa arasındaki sevgi-nefret ilişkisinin duygusal kökenine de ışık tutar. Bir yandan etkinliği ile yoğun şekilde arzulanan Batı, Abdullah Cevdet ve Âkif'in ifadelerindeki şekliyle, herkesi içine katıp akan, akışına dahil olunması gereken bir nehir gibidir. Diğer yandan ise yıkıcılığı, hissettirdiği baskı ve muhatabını damgalama ve ötekileştirme eğilimi dolayısıyla bir nefret unsurudur. "Türkiye'ye özgü modernizm tartışmalarında, Batı modernitesinin konumu can alıcı bir durum olarak belirir. Bu durum, Türkiye modernleşmesinin hem temel arzusu hem de temel kaygısını şekillendirmiştir. Türkiyeli entelektüel bir yandan modern olmayı arzularken, diğer yandan kendi benliğini kaybetme kaygısı taşır."[62]

Zikredilen isimler dışında 19. yüzyıl sonlarında doğmuş modern varoluşçulardan Paul Tillich de kaygıyı ele almıştır. "Tillich kaygıyı, insanın var olmama (nonbeing) tehdidine verdiği tepki olarak tarif eder."[63] Yine benzer dönemlerde yaşamış Amerikalı teolog Reinhold Niebuhr için kaygı teolojik öğretisinin merkezindedir. Zira Niebuhr, "insanın yaratıcı ya da yıkıcı her eyleminin içinde kaygıdan izler"[64] olduğunu düşünür. İnsanın hem özgür hem sınırlı olmasının sonucu olarak kaygılı olduğunu ifade eder. Ona göre insan, sonlu ve özgür oluştaki paradoksun doğal sonucu olarak kaçınılmaz şekilde kaygılıdır.

19. yüzyıl düşünce atmosferini, özellikle bilinçaltı ile ilgili teorileri dolayısıyla, büyük oranda etkileyip şekillendirmiş ve etkisi hala devam eden bir isim olarak Freud da kaygı konusunda belirleyici isimlerden olmuştur. Bilimsel gelenek içinde kaygı ile ilgili problemin temel anlam ve önemini ilk gören Freud olmuştur. Hatta ona göre kaygı, duygusal ve psikolojik rahatsızlıkları anlama konusunda en temel sorundur. Korku ile kaygı arasındaki farkı ele alarak meseleye başlayan Freud, korkuda dikkatin nesneye odaklandığını ifade eder. Kaygının ise kişinin içinde bulunduğu durumla ilgili olduğunu belirtir. Nesnel kaygı ile nevrotik kaygı arasındaki ayrımı önemseyerek

[61] May, **a.g.e.**, s. 68.
[62] Yalçın Armağan, "Türk Şiirinde Modernizm", Doktora Tezi, **Bilkent Üniversitesi, Türk Edebiyatı Bölümü**, 2007, s. 13.
[63] May, **a.g.e.**, s. 40.
[64] May, **a.g.e.**, s. 41.

Freud nesnel olanın, ölüm gibi harici bir tehlikeye karşı verilen tepki olduğunu düşünür. Bu kaygı doğal, rasyonel ve faydalıdır. Nevrotik kaygıda ise eylemi durduran, korunma iç güdüsünün ötesine geçen bir nitelik söz konusudur. Nevrotik kaygı problemini oluşturan, kaygının gerçek tehlikeye orantılı olmayışı hatta tehlike görünürde olmasa bile hissedilen bir seviyeye gelmesidir.[65]

Kaygıyı, insan gelişimindeki ana problem olduğuna inandığı bireyleşme üzerinden anlayan Otto Rank ve insanın hayata, biyolojik aşağılanma ve güvensizlik duygularıyla başlaması dolayısıyla kaygının doğuştan gelen sebeplerine odaklanan Alfred Adler gibi psikanalistler de kaygı konusunda önemli katkılar sunmuşlardır. C. G. Jung'a göre kaygının temelinde, kollektif bilinçaltından gelen imge ve irrasyonel güçler tarafından, bireyin bilinçli zihninin işgal edilmesine tepkisi[66] yer alır. Freud'un çalışmalarını temel alıp üstüne yeni öğeler ekleyen Karen Horney'in alana katkısı ise "nevrotik kaygı kaynakları olan kişilikteki çatışan eğilimlere ışık tutması ve Freud'un sözde fizyokimyasal düşünme eğiliminin tersine, kaygı problemini gereken tüm sosyal yönleriyle birlikte düzgün bir şekilde psikoloji düzlemine yerleştirmesidir."[67]

Bu çerçevede Harry Stack Sullivan'ın kaygının, kişilerarası ilişkiler noktasında ortaya çıktığı yönündeki yaklaşımı güçlü şekilde ifade edişi önemlidir. Kaygı onun yaklaşımında kişilerarası ilişkilerde onaylanmama endişesinden doğan bir hal olarak ele alınır. Sullivan ayrıca benlik ile güvenlik duygusunun korunması arasında bağlantı kurarak benliğin kaygıdan korunmak adına oluşturulduğunu ifade eder.[68]

Tezin konusu çerçevesinde mezkûr yaklaşımı değerlendirirsek, Batılı güçler tarafından onaylanmıyor olma endişesi dolayısıyla oluşan kaygı, Osmanlı aydınları açısından benlik telakkisindeki zedelenmeyi arttırmış diyebiliriz. Zira güçlü bir devlet ve millete mensup olarak güçlü bir ben algısına sahip olmanın avantajlı devirleri geride kalmış olduğundan, kaygıya karşı korunmayı sağlayan benlik algısından mahrum kalınmıştır. Bu nedenle de yeni kültürel dünya görüşü inşası sayesinde yeni bir kaygı giderici mekanizma inşa edilmesi zarureti hissedilmiş olur. Zira Sullivan'ın

[65] May, **a.g.e.**, s. 165-181.
[66] May, **a.g.e.**, s. 182-193.
[67] May, **a.g.e.**, s. 198.
[68] May, **a.g.e.**, s. 199-201.

açıklamalarında ifade edildiği üzere kaygı, "gelişmeyi ve farkındalığı engeller, etkin yaşam alanını daraltır."[69] Bu nedenle kaygı, muhatap olunan vakıa karşısında sağlıklı bir farkındalık geliştirerek durumu etkin şekilde analiz edebilmenin önünde engeldir. Kaygı ile yapılan değerlendirme vakıanın realitesinden kopuk bir sonuç çıkmasına ve sağlıksız birtakım çözümler önerilmesine sebebiyet verebilir.

1.1.2. Toplumsal ve İnsanî Alanın İç İçeliği İlkesi Üzerine

"Ego bir düştür,
Ta ki bir komşu
İhtiyacını dile getirip
Onu yaratana dek."[70]

İnsan ile içinde yaşadığı toplumun, grubun ayrılamaz olduğu ilkesi, tez açısından kritik kabul noktalarımızdandır. Bu iki yapı hem birbirinden ayrılamaz hem de birbirine indirgenemez. İbn Haldun düşüncesinde "umran" olarak yer bulan ve çoğu tercümede "ilm-i ictimâ"[71] şeklinde karşılık verilen kavram esasında, insanın sosyal bir varlık olduğu tespitini işaretler. Sosyal bir varlık olarak insan kabulü filozoflarca, "insan bit't-tab medenîdir"[72] ifadesinde anlamını bulur. "Klasik İslâm felsefesinde medine, medenî, medeniyye ve es-siyâsetü'l-medeniyyet tabirleri arasındaki kavramsal ilişkiyi temel bir felsefî disiplin çerçevesinde kuran düşünür Fârâbî'dir. Filozofun hareket noktası insanın tek başına karşılayamacağı ihtiyaçlarını dayanışma, yardımlaşma ve iş bölümü çerçevesinde gidermesi ve kendi türüne özgü yetkinliklere ulaşması için toplumsal bir hayat (ictimâ') oluşturma zorunluluğudur."[73] Dolayısıyla

[69] May, **a.g.e.**, s. 202.
[70] W.H. Auden, **The Age of Anxiety**, New York, Randon House, 1947. Aktaran: May, **a.g.e.**, s. 52.
[71] Süleyman Uludağ, "Giriş", İbn Haldun, **Mukaddime**, C. 1, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2007, s. 113.
[72] Uludağ, "a.g.m.", s. 113.
[73] İlhan Kutluer, "Medeniyet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/medeniyet 13.02.2021.

insan ile sosyal alanı, toplumsal zemini birbirinden ayrı düşünmeyen tasavvur İslâm düşünce geleneği açısından temel yaklaşımlardan olmuştur.

Ayrıca Batı felsefesinde önemli bir köşe taşı olan varoluşçu filozof Heidegger'in "dasein" kavramına başvururuz[74], insanın başka varlıklar ile iletişim ve etkileşim halinde olmakla beraber dünya içinde bir var oluş olarak tanımlanmasının önemine vurgu yapmış oluruz. İnsan, kendi içine katlanmış, tek başına bir nesne değildir; "dünya-içinde-varlık"tır. Yani var oluş, insanın yaşamında etkileşim halinde olduğu tüm şeylere ve onların anlamına açıktır. Dolayısıyla birey, insan, özne ile kısıtlanmış bir kendiliğe indirgenemez.

Aydınlanma sonrası kolektif aklı, ortak bilinç lehine tarihsellik üzerinden açıklayan yaklaşımdan bu yana, öznelerin tarih içerisinde birbirlerine yaptıkları etkiler sayesinde bilinç sahibi olabildiği kabul edilir. Özne, öznelerarası bir şey olarak bilinçli var oluş imkânına sahip olur. O, bireylerin tarihsel birlikteliklerinin ve bu birliktelik içerisindeki etkileşimlerinin bir ürünüdür. "Özne kendisini öznelerarası etkileşimin bir ürünü olarak kavrar ki, onun kendisi hakkındaki bilinci, özbilinç, aslında bunun kavranılışından ibarettir."[75]

Bununla beraber özellikle 1990'lardan sonra modernist psikoloji yaklaşımına eleştiri getiren gruba Vivien Burr'un verdiği isim olan sosyal inşacı yaklaşım açısından da sosyal, birey için vaz geçilmezdir. Psikolojinin paradigmatik duruşunu ve kartezyen insan anlayışını kıyasıya eleştiren sosyal inşacı yaklaşım, arka planda postmodernist anlayışa uygun bir biçimde çok disiplinli bir paradigma ile hareket eder. Fikirlerini bir dizi kaynaktan, eleştirel edebiyatta, insan bilimlerinden ve feminist çalışmalardan, Foucault ve Derrida gibi Fransız post yapısalcılardan alır. Ortak faraziyeleri; kesin doğru kabul edilen bilgiye her zaman eleştirel bakılacağı, anlamanın tarihsel ve kültürel özgünlüğü olduğu, bilginin sosyal süreçlere dayandığı, bilgi ve sosyal eylemin beraber gittiği şeklindedir.[76] Bu faraziyeleri açıklarken ifadesini bulan gerçekliğin, doğrunun, öznenin ve anlamanın sosyal etkileşim ile olan doğrudan ilişkisi sosyal inşacılığın temel meselesidir.

---

[74] Erol Göka, **İnsan Kısım Kısım**, İstanbul, Vadi Yayınları, 2019, s. 19-25.
[75] Doğan Özlem, "Kaygı ve Tarihsellik", **Doğu Batı**, S.6, Şubat, Mart, Nisan 1999, s. 21.
[76] Arkonaç, **Psikolojide Bilginin Eleştirel Arka Planı**, s. 142-149.

Le Bon için kitle olarak tabir edilen toplulukları oluşturan bireyler kimler olursa olsun; yaşama biçimleri, işgüçleri, karakterleri yahut zekâları ister benzer ister ayrı olsun, kalabalık haline gelmiş olmaları bir nevi kollektif ruh aşılar. Aşılanan bu ruh onları, her biri tek başına, ayrı ayrı bulundukları halde duyacaklarından, düşüneceklerinden ve yapacaklarından tamamıyla başka hissettirir, düşündürür ve yaptırır.[77] Bu çerçeveye duygular da dahildir ve toplumsal kaygı böylesi bir ortak duyu zeminine sahiptir. Örneğin kaygın, bireysel olarak kaygılı olmayanlardan oluşsa da bir toplum için sosyal değişimin güçlü etmenlerinden olabilmektedir.[78]

Dolayısıyla vazgeçilemeyen fikirler, inançlar, değerler, üzerimizde baskı oluşturan kurumlar, "dışa taşan insani anlamların ve sosyal etkileşimlerin birbirine sürekli yansımaları sonucu oluşan ve hayata ilişkin sosyal bilgilerimizdir."[79]

Yeni Türk edebiyatı söz konusu olduğunda temel yapı taşı olarak dilin sosyallikle olan bağlantısına da değinmek gerekecektir. Dil, dışsallaşarak ve sonrasında kurumsallaşarak kendisi inşa edilmiş bir gerçeklikken aynı zamanda gerçekliğin inşa edildiği en önemli pratiktir. Sosyal İnşacılığın da kabul ettiği üzere dil, anlamlılığını sosyal gerçeklikteki işlevlerinde kazanır. Bu sosyal gerçeklik belli söylem pratikleriyle inşa edilmiştir. Dolayısıyla dünyayı ve kendimizi ifade etmek için kullandığımız terimler ve dilsel biçimler, tarihsel ve kültürel alışverişlerin ürünleri, sosyal yapınlardır. İçinde yaşadığımız dünyadaki kırılmalar değiştikçe, bilgi de değişmektedir.[80] Keza sosyal inşacı yaklaşım, anlamın insanlar arası etkileşimle ve dolayısıyla o anda üretilen söylemle oluştuğu iddiasında olduğundan dil, anlam ve sosyal arasında kuvvetli bir bağ kurar.

Sosyal sahadaki ortak duygu ve bilgiye yapılan vurguya bir destek de "Gerçekliğin Sosyal İnşası" çalışmasından gelir. Metnin temel tezi, gerçekliğin sosyal

---

[77] Gustave Le Bon, **Kitleler Psikolojisi**, Yay. Haz. Yunus Ender, İstanbul, Hayat Yayınları, 1997, s. 23.

[78] Peter Jackson, Jonathan Everts, "Anxiety as Social Practice", , **Environment and Planning A: Economy and Space**, 2010, S.42/11, s. 2792 (Çevrimiçi) https://doi.org/10.1068/a4385 (son erişim 12.01.2021)

[79]Oya Paker, "Batı Dışı Toplumlarda Sosyal Psikolojiyi Yeniden Düşünmek: İnşacı Yaklaşımın İmkânları Üzerine Bir Deneme", (Editör) Sibel Arkonaç, **Doğunun ve Batının Yerelliği: Bireylik Bilgisine Dair**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2010, s. 222.

[80] Oya Paker, "a.g.m.", s. 222.

olarak inşa edildiği iddiasıdır.[81] Gerçeklik sosyal olarak inşa ediliyorsa, Osmanlı toplumu aşama aşama oluşan dönüşüm ve çöküş karşısında ve modernleşmenin zorlukları neticesinde oluşan yeni gerçekliğine toplu olarak maruz kalmıştır. Nasıl bu gerçeklik sosyal olarak inşa edildi ise toplumsal kaygı da sosyal olarak inşa edilmiş gerçekliğin sonucu, bireysel alanda hissedilse de hissedilmese de toplumun gerçeği olmuştur.

Gerçekliğin sosyal inşası açısından önemli bir kavram olan "ortak duyu" kavramını da bu noktada ele almak gerekir. Berger'e göre doğal tutum, ortak-duyusal bilincin tutumudur. Zira o, pek çok insan için ortak olan bir dünyaya atıfta bulunmaktadır. Ortak-duyu bilgisi, gündelik hayatın normal, kendiliğinden-aşikâr meşgâleleri içinde başkalarıyla paylaşılan bilgidir.[82] Peki ortak-duyu kavramı bizim işimize yarar mı?

Şu şekilde düşünelim, kaygının bireysel değil toplumsal bir mesele olduğunu ve dolayısıyla son dönem Osmanlı toplumu, özelde aydınları için bir ortak-duyuya tekabül ettiğini söyleyebilmek için Berger'in teorik zemini işlev görür. Son dönem Osmanlı toplumunun ve dolayısıyla çağdaş Türk düşüncesinin ve bunların içinden doğan yeni Türk edebiyatının gerçekliği, sosyal gerçeklikten bağımsız düşünülemeyecektir. Yaşanan yıkımlar, travmalar, ezilmiş, eksik, yetersiz ve hatta "hasta adam" olduğunu kabullenmek zorunda kalma, Batılılaşmacı normları içselleştirme hallerinin tümünün sebebiyet verdiği kaygı, tüm toplumu etkileyen toplumsal bir ortak duyu olmuştur. Zira sosyal realite duygu, düşünce ve davranış üzerinde etkindir.

Toplum ve insan birbirine indirgenemez ve birbirinden ayrı düşünülemez olduğuna, düşünce ve duygularımız çevresel etkilerden azade düşünülemeyeceğine göre Osmanlı toplumunu etkisi altına alan travmatik olaylar sonucu oluşan toplumsal

---

[81] Peter Berger-Thomas Luckman, **Gerçekliğin Sosyal İnşası**, Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2008, s. 3.

[82] Peter Berger, **a.g.e.**, s. 36-37. Metnin Paradigma yayınlarından çıkan çevirisinde "ortak duyu" ifadesi "common sense" ifadesinin Türkçe karşılığı olarak kullanılmıştır. Türkçe'ye genellikle "sağduyu" olarak tercüme edilen "common sense" için "ortak duyu" şeklindeki çevirinin daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Zira mezkûr tercüme sayesinde ifadenin daha nötr bir karşılığına ulaşılabilmektedir. Gerçekliğin Sosyal İnşası'nda açıklanan haliyle "common sense", hayatın paylaşılan her tür bilgisine işaret eder. Dolayısıyla "sağduyu"da olduğu gibi anlamı, doğru ve akla uygun olana yönelten bir anlam alanı bulunmamaktadır. Bu nedenle metin boyunca "ortak duyu" kullanılmıştır.

kaygı da ortaktır. Zira çağ, insan düşüncesinin sürekli değişime uğradığı nazik ve buhranlarla dolu bir çağdır. Bu duruma sebep ilk olarak, uygarlığın tüm öğeleri için kaynak olan dinî, politik ve toplum inançlarının yıkılmış olmasıdır. İkincisi bilim ile tekniğin yeni buluşlarının doğurduğu yeni yaşama ve düşünme şartlarının meydana gelmesidir.[83] Bu ani ve büyük değişimler karşısında hissedilen acziyet toplumsal meselelerle ilgili kaygı zeminini beslemiştir.

Üstelik toplumsal kaygı, farkında olunmayan bir hal olarak da düşünülebilir ki son dönem Osmanlı toplumu ve karşılaştığı realite düşünüldüğünde bu tespit uygun görünür. Şu hâlde farkında olunmayan, bilinç dışı süreçlerin tarihi olaylar açısından önemine de değinmek gerekir. Sosyolojik düşünceye önemli katkılar sunan George Simmel'e göre tarih, ruhsal olayların tarihidir[84]. Tarih içinde bilinçsiz süreçler bilinçliler arasına öyle çeşitli şekillerde girerler ve zamanla onların zeminini öyle hazırlarlar ki, bunların yardımı olmadan bilinçlilerin tam açıklamasına ulaşılamaz. Ayrıca Simmel'e göre sosyolojinin temel kavramı "toplum kadar bireyin de içinde hayalet gibi kaybolup gittikleri 'karşılıklı etki'" olabilir. Simmel'in açtığı kapı, toplumsal kaygı ile yeni Türk edebiyatı zemininin yaklaştırılması açısından son derece kıymetlidir.

1.2. TOPLUMSAL KAYGI, NASIL?

Toplumsal kaygı, bireysel alanda hissedilsin hissedilmesin bir topluluğun üyelerini etkisi altına alan ortak-duyuyu ifade eder. Bu alanda ulaşabildiğimiz kaynakların sınırlı olduğunu ifade ederek başlamakta yarar var. Bununla beraber özellikle modernite karşısında birey ve toplumun konumuna dair analitik çalışmalarda kaygının (anlamdaş kavramlar eşliğinde) varlığına dair tespitler yapılmaktadır. Kaygıyı modernitenin zorunlu sonucu olarak gören önemli modernite eleştirmenlerinden biri Bauman'dır. Eleştirmene göre kaygı, modern toplumun

[83] Le Bon, **a.g.e.**, s. 10 – 23.
[84] George Simmel, **Tarih Felsefesinin Problemleri**, Çev. Gürsel Aytaç, İstanbul, Doğu Batı, 2008. Aktaran: **Göka, a.g.e.**, s. 42-44.

gündelik, normal halidir. Modern yaşam içinde insanlar Bauman'a göre sabit bir kaygı haliyle yaşarlar.[85]

Kaygı, gelen bir tehlikeye karşı hissedilen yaygın tedirginliktir. Bu hal, içinde bulunulan olaylarla ilgili olabileceği gibi geleceğe dair hissedilen bir korkuyu da ifade eder. Kaygı, belirsizlik karşısında verilen karşılıktır. Kaygının, sosyal yapıları etkilediğini de ifade etmek lazım. Devletler ve çeşitli kuruluşlar, bireyler zihinsel sıkıntı yaşamasalar da kaygıdan etkilenirler. Bu da toplumsal, sosyal kaygıyı ifade eder. Toplumsal kaygı, bünyesindeki tüm bireyler için kaygı söz konusu olmasa da toplumun tümünü etkisi altına alan bir haldir.[86] Bununla beraber tez çerçevesinde II. Meşrutiyet'in söylem-yoğun atmosferinde söyleşen Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif ve Ziya Gökalp'in yaşananlar karşısında toplumsal meselelerle ilgili hissettikleri ortak duyu toplumsal kaygı olarak belirmektedir. Ele aldığımız yazarlar için hem toplumun ortak duyusu olması hem de toplumsal meselelere ilişkin hissediliyor olması dolayısıyla kaygı, metinlerindeki temalardan tespit edilebilmektedir. Yazarlar bu anlamda bir duygu cemaatini paylaşırlar.

Duygu cemaatleri, Giriş bölümünde de ele alındığı üzere, ortak duygu normlarına bağlı, aynı veya benzer duygulara değer veren yahut vermeyen gruplardan oluşur. Bir toplumda eş zamanlı olarak birden fazla duygu cemaati var olabilir. Bununla beraber şartlar değiştikçe duygu cemaatleri de değişime uğrar. Bazı duygular ön plana çıkar bazıları gizlenir. Duygu cemaati içindeki insanlar ortak menfaate, ilgi alanlarına, değerlere ve amaçlara sahiptirler. Bu gruplar sosyal cemaatler olabildikleri gibi, ideolojiler, öğretiler ve ortak varsayımlarla desteklenen metinsel cemaatler (textual community) de olabilmektedirler.[87] Tüm bu anlam çerçevesinden baktığımızda her üç yazar da II.Meşrutiyet devri içinde bir duygu cemaatini paylaşmışlardır demek mümkün. Kurtuluş ideali gibi bir ortak amaca sahip olan yazarlar, moderniteye yaklaşım, Batılılaşma ideali ve değerlendirme biçimleri bakımlarından ortak menfaat, amaç, değer ve ilgi alanları içinden hareket etmişlerdir. Fikirlerini kimi Batıcılık, kimi İslâmcılık kimi ise milliyetçilik ideolojisi etrafında

[85] Jackson-Everts, "Anxiety as Social Practice", **a.g.m.**, s. 2793.

[86] Jackson-Everts, "Anxiety as a Social Condition"**, a.g.m.,** s. 2793.
[87] Rosenwein, **a.g.e.**, s. 24-25.

şekillendiren yazarlar, temel varsayımlarda yani Batı'nın önlenemez büyük bir dalga olarak geldiği varsayımında ortaklaşan bir kaygı ile yeni kültürel dünya görüşü inşa ihtiyacı duymuşlardır. Söylemlerini soğuk kanlı bir tanımlama yerine duygusal bir yaklaşım belirlemiştir.

Mezkûr yaklaşımlara ek olarak toplumsal bulaşma kuramına göre, duygular, heyecanlar, tepkiler tıpkı hastalıklar gibi bulaşıcıdır. Kaygıya benzer şekilde korku ve panik duygusu toplumun tümüne bulaşır ve aklı kullanma yetisini körelterek, kaygı kaynağının topluma egemen olmasını kolaylaştırır.[88] Toplumsal kaygının kaynağı olan hadiseler bütünü, bilinci, değerleri ve değer yargılarını hükmü altına alarak araçsallaştırıp davranışları şekillendirebilir.

Ele aldığımız II. Meşrutiyet devri söz konusu olduğunda Batılı modernite ve modernleşme süreçleri nedeniyle Osmanlı toplumu açısından gerçekleşen durum bu şekilde tezahür etmiştir. Karlofça Anlaşması (ki Osmanlı, Macaristan Hırvatistan ve Slovenya'yı Avusturyalılara bu anlaşma ile teslim etmiştir) ile başlayan, 1571'de yaşanan İnebahtı yenilgisinin etkisinin de sürdüğü kayıplar sürecinin, önce yönetici elitler arasında ve eş zamanlı olarak aydınlar nezdinde yarattığı kaygı hali tüm toplumsal yapıya sirayet ederek davranış modellerini ve kültürel ürünleri etkilemiştir. Bu nedenle geliştirilen öneriler, zorunlu Batılılaşmaya yön veren yenilik uyarlamaları, mevcut yapının hayatiyetini sürdürmeye yönelik gayretler toplumsal kaygının oluşturduğu düşünsel atmosfer marifetinde gerçekleşmiştir. Kaygı giderici mekanizmalardan olan kültürel dünya görüşünün, yaşanan yıkımlarla gelen algı değişimleri nedeniyle zedelenmiş olduğu ve işe yaramadığı kabulü ise kaygının artışını beraberinde getirmiştir. Burada etkili olan durum kaygının, zihni olumsuz tabloya odaklayıp resmin bütününü görme imkanını ortadan kaldıran yani farkındalığı körelten karakteridir. Bununla beraber kaygı, spontaniteyi, yaratıcılığı, özgün ve derinlikli çözümler geliştirebilme yetisini sekteye uğratır. Dolayısıyla geliştirilen çözümler

[88] Buket Çakır, "Belirsizlik ve Korkunun Yeni Düzenin Oluşmasına Katkısı", (Çevrimiçi) https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusoskon/issue/9516/118896 05.12.2020.

yaşanılana soğuk kanlı yaklaşılamadan olumsuz yönü ağır basan bir algılama etkisinde oluşturulur ve eksiklidir.

Toplumsal kaygı kavramının anlam haritasını çıkarırken faydalanabileceğimiz teorik zeminlerden biri de "stigma" (damga) teorisidir. Erving Goffman'ın "damga" istiaresi ile izah ettiği durum, sanal ve gerçek toplumsal kimlikler arasındaki özel bir uyuşmazlıktır. Kişi damgalı olduğunun bilindiğini düşünüyorsa, itibarını kaybetmiştir. Şayet damganın hem bilinmediğini hem de ilk bakışta belli olmadığını düşünüyorsa, "o zaman 'itibarı zedelenebilir'dir.[89] Goffman'ın işaret ettiği nokta aslen, damgayı kabul etmiş olmanın olumsuzluklarına dair de düşünmeyi beraberinde getirir. Bu durum Osmanlı toplumunun modernite ile yakıcı biçimde karşılaştığı 19. yüzyıl gerçekliği düşünüldüğünde açıklayıcı niteliktedir.

Meselenin daha ziyade modernite, modernleşme mecburiyeti ekseninde gelişen bir kabulleniş halinde düğümlendiğini teslim etmek gerekir. "Hasta adam" ve benzeri nitelemeler özelinde resmedilen damgalanmışlık altında ezilmenin hem sebep hem de sonuç olarak toplumsal kaygı ile bağlantısını vurgulayalım. Zira damga yalnızca dışarıdan dayatılan bir farklılık yaftası değildir. Aynı zamanda kişiyi (topluluklara da uyarlanabilir olduğundan, toplumu), niteliklerini zedeleyici biçimde tanımlayan belli bir normatif standardın içselleştirilmesi olduğu için de[90] kaygının sebebidir. Karşılaşılan olumsuzluk ne denli yıkıcı olursa olsun, öz bilincin ve öz güvenin sağlam olduğu bir yapıda belirsizlik ve dolayısıyla kaygıyı ortaya çıkarması zordur. Yani sağlıklı bir benlik yapısı ile karşılaşılan vakıa, nevrotik kaygıya sebebiyet vermeyebilir. Ne var ki ele aldığımız devir aydınları nezdinde kuvvetli bir benlik algısını destekleyecek mevcut kültürel dünya görüşü yetersiz, eksik ve işlevsiz kabul edilmektedir. Bu nedenle yenisini inşa etmeye ihtiyaç duyulmuştur. II. Meşrutiyet'in söylem-yoğun atmosferi bu amacı gerçekleştirmeye matuf farklı söylemelere sahne olur.

---

[89] Erving Goffman, **Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar**, Yay. Haz. Levent Ünsaldı, İstanbul, Heretik Yayıncılık, 2014, s. 3.

[90] Ayşe Zarakol, "Ulusal Kimlik ve Leke", **Yenilgiden Sonra Doğu Batı ile Yaşamayı Nasıl Öğrendi?**, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 29.

Bununla beraber damgalanmış olmanın yarattığı toplumsal kaygı, kurban olmaktan kaynaklanan bir niteliğe sahip olup belli davranış kalıplarını tetikler görünmektedir. Kabaca modernleşmeci ön kabullere erişememiş olmakla damgalanan toplumda, ego savunması, ön yargı nesnesi olmakla oluşan güvensizlik dolayısıyla saplantılı endişe, ait olduğu kültürel yapıyı yadsıma, ondan uzaklaşma gayreti ve kendinden nefret edip baskın grupla özdeşleşme şeklinde yaklaşımlar sergilenir. Bunlarla beraber bir dış tehdit karşısında olmaktan kaynaklı olarak iç bağların güçlenmesi, engellenme sonucu militanlığa varan bir saldırganlık ve hatta baskın grubu aşırı şeytanlaştırma da damgalanmışlığın yarattığı kaygının davranışsal sonuçlarındandır. Çok temel bir başka davranış çıktısı ise simgesel statü çabası göstermektir. Kendini, damgalayan nezdinde kanıtlamaya dönük toplumsal çabalar ve aşırı gösterişçilik de toplumsal kaygının sonuçlarındandır.[91] Ele aldığımız süreci yaşayan aydınlarda ve edebî ürünlerin temalarındaki iz düşümlerde benzer savunma mekanizmalarını görmek mümkündür.

19. yüzyıl sonu, 20. Yüzyıl başında, Osmanlı ve imparatorluk geleneğinin alışkanlıkları düşünüldüğünde, "devlet-ebed-müddet" anlayışında ifadesini bulan kendilik bilincinin zedelendiği bir süreç devreye girmiştir. Toplum, yüzyıllar boyu etki yaratan, kültür, siyaset ve ekonomik yapı ihraç eden, örnek alınan, dünya görüşleri üreten bir konumda iken bu konumlarını yitirir. "Bu yeni konum, yüzyıllar boyu kendi egemenlik bölgelerinin efendileri olmanın biçimlendirdiği bir kendilik anlayışıyla"[92] uyuşmamıştır.

Batı ile etkileşim sonucu maruz kalınan "içeridekiler-dışarıdakiler damgası"[93] ile baş etmek kolay olamamıştır. Zira ifade ettiğimiz üzere, takati kesilmiş bir yapıdan bahsediyoruz. Bu damga ile baş etme zorunluluğu, "derin bir ontolojik güvensizlik yaratmıştır: Bir 'derin, felç edici, hangi tehlikelerle mücadele edilmesi ve hangilerinin görmezden gelinmesi gerektiğini, yani dünyada yolunu nasıl bulacağını bilememe durumu.' Bu ontolojik açıdan güvensiz ilişki 'modern benlik anlayışı' oluşturmada

[91] Gordon W. Allport, **Önyargının Doğası**", Çev. Nur Nirven, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2016, s.181-202.
[92] Zarakol, "Üç Lekelenme Vakası: Türkiye, Japonya ve Rusya", **a.g.e.**, s. 35.
[93] Zarakol, "Uluslararası Sistemin İçindekiler ve Dışındakiler", **a.g.e.**, s. 58.

kullanılan kilit öğelerden biri olduğundan"[94], geç Osmanlı toplumunun da kimliğinin bir parçası olmuştur.

Dolayısıyla Osmanlı toplumu ve devleti, modern standartları ve damgalanmışlığı içselleştirdikleri bir yüzyıl sonunda yaşanan çöküşle gelen travma sonucu saplantılarla hareket eden bir yapıya bürünmüştür.[95] Bununla beraber damgalanmış halde yaşamanın tipik özelliklerinden biri olarak, tetikte hareket eder olmuştur. Bu hal, "kendisinin farkında olma ve verilen izlenim hakkında, başkalarının ihtiyatlı olmadığı davranışlarda, onların olmadığı ölçüde ihtiyatlı olma ihtiyacı hissetmektir." Damgalanmış topluluklarda bu 'tetikte' olma ihtiyacı, bireysel üyelerin kendilerini dış dünyaya dürüstçe ifade etme yetilerini ciddi derecede bastıran, resmi olarak onaylanan bir grupsal özanlatının ortaya çıkmasıyla ayrıştırılabilir. [96]

Bir yeni özanlatı veya kültürel dünya görüşünü aktaracak yeni kanallar oluşturma ihtiyacı, zedelenmiş benlik algısını tamir gereksiniminden doğmaktadır. Yeni Türk edebiyatı isimlendirmesinde dahi kendini gösteren yenilenme ihtiyacı, eskinin işlevine olan güvenin sarsıldığını zımnen göstermiş olur. Toplumsal kaygının ortaya çıktığı ve onunla baş edilmesi gereken durumlarda (örneğin varlık-yokluk mücadelesi veren ve kurtuluş ideali, aydınları açısından temel ideal haline gelmiş Osmanlı toplumu gibi toplumlar için) kültürel tampon teorisinin yaklaşımı ya da kaygı giderici tamponların işlevsel kılınması açıklayıcı olmaktadır. Söz konusu yaklaşıma göre, kişiler belirsizlik ve tehlike ya da ölüm tehdidi gibi bir realite karşısında kaygı giderici mekanizmaları[97] devreye sokma ihtiyacındadırlar. Zira kültürel dünya görüşü ve onu aktaran araçlar insanoğlunun inşa ettiği bir yapı olduğu için kırılgan ve hassastır. Kültürel dünya görüşünün doğruluğunu kanıtlayan bir araç bulunmadığında toplumsal mutabakat ancak uzlaşı süreçleriyle sürdürülür.[98] Dolayısıyla kaygı giderici

[94] Zarakol, "Uluslararası Sistemin İçindekiler ve Dışındakiler", **a.g.e.**, s. 58.
[95] Zarakol, "Modernlik ve Uluslararası Sistem", **a.g.e.**, s. 32.
[96] Zarakol, "Ulusal Kimlik ve Leke", **a.g.e.**, s. 28.
[97] Pelin Kesebir, Tom Pyszczynski, "Anxiety Buffer Disruption Theory: A Terror Management Account of Posttraumatic Stress Disorder (çevrimiçi) https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1779524 (son erişim 05.12.2020), s. 4.

[98] Kesebir, "a.g.m.", s.4.

bir mekanizma olarak kültürel dünya görüşünün zarar görmesi, kişisel, toplumsal özgüven ve benlik saygısı açısından büyük tehlike arz etmektedir.

Hayatın anlamı, amacı ve yapısını temin eden ayrıca kişiye değer ve özsaygı kazanımı sağlayan[99] kültürel dünya görüşleriyle aktarıldıkları araçlar bu minvalde büyük değere sahiptir. Bu araçlar örneğin edebî ürünler, toplumun kaygı karşısında güçlü bir konum elde ederek, güvenli bir "benlik saygısı"[100] oluşturmalarını mümkün kılar. Tehdit karşısında değilken dahi bir insan için bilişsel fonksiyonları geliştikten sonra ebeveynlerinin sağladığı koruma, değer görme ve güvenlik ihtiyaçları yeterli gelmez. Kişi daha kalıcı, üstün bir değer ve korunma kaynağı olarak kültürel dünya görüşüne bağlanarak kendini güvende ve kaygıdan azade hisseder. Dolayısıyla kültürel dünya görüşü inşası, benlik saygısını sağlayan ve kriz zamanlarında toplumsal kaygıya karşı tampon görevi gören temel dinamiklerdendir. Osmanlı toplumu özelinde düşünürsek, yeni Türk edebiyatı da kültürel dünya görüşünün önemli bir parçası olarak bu sebeplerle yenilenmiş görünmektedir.

Damgalanmışlığın içselleştirilmesi, ontolojik güvensizlik ve zedelenmiş benlik algısının derin etkileri, yıkımlar, kaybedişler ve modernleştirmeci tazyik sonucu hissedilen toplumsal kaygının tezahürlerinin şekillendirdiği çağdaş Türk düşüncesi içinden doğan yeni Türk edebiyatı tematik anlamda, tetikte olma, onaylanma isteği, aciliyet duygusunun getirdiği yetersiz ve yüzeysel çözümlere takılma, kaygı giderici kültürel mekanizmalar geliştirme ihtiyacı şeklindeki savunma mekanizmalarının etkisinde kalmıştır.

1.3. TOPLUMSAL KAYGIYA NASIL GELİNDİ?

Osmanlı Devleti ve toplumu 17. yüzyıldan itibaren, çoğu zaman başlangıcı Karlofça Anlaşması (1699) ile başlatır, farklı bir evreye girmiştir. Kimi çalışmalar, bu farklılığın ayak seslerini daha önceki dönemlerden duyma eğiliminde olsalar da genel

[99] Kesebir, "a.g.m.", s.4.
[100] Volkan Koç, Gülnihal Kafa, "Dehşet Yönetimi Kuramı Çerçevesinde Benlik Saygısı ve Bağlanma", **Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar**, C.11 S.1, 2019, s. 131.

kabul Karlofça yenilgisi ile başlayan bir geri çekiliş, bunalım, kriz gerçeğini teslim eder. Söz konusu farklılığa sebebiyet veren somut unsur, modernleşen Avrupa'nın orantısız yükselişidir.

Avrupa, on altıncı yüzyılın sonundan itibaren İslâm toplumunun takatinin kesilmesiyle sonuçlanan ezici bir dünya gücü halini almıştır.[101] Modernitenin varlığı sonucu doğan zorunlu modernleşme/Batılılaşma süreçleri, öncülü olan askerî yenilgiler, siyasî ve ekonomik kötü yönetim ile birleşince vakıa karşısında bir panik havası oluşturup toplumsal kaygıyı tetiklemiştir.

Ne var ki bu duygu değişimi, yalnızca modernitenin ya da Batılılaşma zorunluluğunun tabii bir sonucu olarak açıklanamaz. İfade etmeye çalıştığımız toplumsal kaygı, Osmanlı toplumunun yaşanan değişimi algılayışı ve bu algı üzerinden ürettiği cevaplar ve çözümlerle de bağlantılıdır. Çok tipik bir metaforla meseleyi vuzuha kavuşturabiliriz. Seyl-i hurûşan imajı ile tanımlanan bir gerçekliği, uzun vadeli planlar ve çözümler ile karşılamak mümkün değildir. Zira karşılaşılan tablo, Osmanlı toplumu ve aydınları özelinde, önüne geleni sürükleyen bir büyük dalga biçiminde tasvir edilmiştir. Bu dalgayı karşılamaya dönük çözümler de çoğu örnekte, bir ölüm-kalım mücadelesi için önerilebilecekler dışına çıkamamıştır.

Dolayısıyla Osmanlı toplumunun Batılılaşma süreci ile hissedilmeye başlayan toplumsal kaygıdan bahsederken çift yönlü bir olguya işaret etmekteyiz. Bir tarafıyla modernitenin yıkıcılığı gerçeğine dayanırken diğer tarafıyla bu yıkıcılığı alımlayan toplumun ortak-duyusu olarak gelişen bir kaygı haline vurgu yapmaktayız. Batılılaşma süreci yeni Türk edebiyatının içine doğduğu bir süreçtir ve dolayısıyla yeni Türk edebiyatının özellikle tematik yapısını ağırlıklı olarak etkileyen toplumsal kaygı olmuştur.

[101] M.G.S. Hodgson, "Garp ile Rekabet", **İslam'ın Serüveni**, Çev. Metin Karabaşoğlu, C. 3, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993, s. 14.

1.3.1. Dönüşümün İlk Odağı Olarak Batı Modernitesi

Özelde Osmanlı toplumu genelde ise dünya toplumları açısından gerçekleşen büyük değişim özet olarak, iktisadî, sosyal ve entelektüel alanlarda kendini gösterdi.

"İktisadî hayatta – bir dizi yeni tekniğe bağlı ve kapital birikimi ile kitle pazarları temellerine dayanan yoğun bir üretim kontrolüyle devam ettirilen – büyük bir verimlilik artışı sağlandı; bu da öncü olduğu 'Sanayi Devrimi' ve eşliğinde 'Tarım Devrimi' ile neticelendi. Entelektüel alanda, Kepler ve Galileo ile başlayan deneysel bilim anlayışı devreye girdi ve daha genelde Aydınlanma Çağında hayli popüler olan felsefî keşiflere öncülük ederek, ölçülebilir zaman ve mekânın ufuklarını sınırsız biçimde açtı. Sosyal hayatta ise eski toprak sahiplerinin imtiyazları ve üstünlükleri yıkıldı ve bunların yerini, tüm Avrupa'da yankılar uyandıran, Amerikan ve Fransız devrimlerine öncülük eden bir burjuva parasal gücü aldı."[102]

Modernite başlığı altında toplayabileceğimiz bu serüvenin, değişim ve beraberinde getirdiği çevresel etkileri uygun bir dille okuyabilmek adına tanımlamalar yapabilmek önemli duruyor.

Modernitenin tanımı coğrafyaya göre değişir şeklinde bir tespit, meseleyi ele alırken ilk adım olarak kıymetlidir. Örneğin Doğu toplumları için geride kalınan bir yarışta, kendinden evvelkileri yakalama hevesine ad olarak kullanılabilir. Yarışa sonradan katılma, yarıştan son dakikada haberdar olma ve hatta yarışa cebren girmek zorunda kalma durumları[103] özellikle Osmanlı toplumu benzeri toplumların 19. yüzyıldan itibaren içine düştüğü eksiklik ve yetersizlik hissiyle beslenen toplumsal kaygının nedenlerine işaret edebilir. Yeni Türk edebiyatının da 19. yüzyıl Osmanlı toplumsal gerçekliği içinden doğmuş bir sistem olarak, yetersizlik algısıyla tetiklenen toplumsal kaygı zemininde yükselmesi söz konusu olmuştur diyebiliriz.

Modernitenin, modernliğin ve dolayısıyla modernleşme sürecinin toplumsal patolojiyi tetikleme potansiyeline dair birçok yaklaşım mevcuttur. Farklı coğrafyalar

---

[102] M.G.S. Hodgson, "Teknikalizm ve Toplum: Dönüşümün Belirleyici Kurumsal Özellikleri", **a.g.e.**, s. 191.

[103] Yusuf Çiftçi, Pınar Kayalı, "Modernleşmenin Gerçek Resmine Bakmak: Avrupa, Türk, Arap ve Afrika Toplumlarında Modernleşmenin Romanlar Merkezinde Eleştirisi", **Pesa International Journal of Social Studies**, Ekim 2017, C. 3, S. 3, s. 261.

ve kültürler için farklı tezahürleri olduğu gerçeği bir tarafa, modernitenin tanımını gözler önüne sermek, söz konusu olumsuz etkiye vurgu yapılabilecek bir zemin sağlar.

"Modernlik, 'ekonomik, politik ve kültürel değişimdeki karmaşık süreçlerle karakterize edilen, yeni tipte bir toplumun ortaya çıkması' olarak da düşünülebilir. Bir başka deyişle modernlik terimi, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Batı Avrupa'da filizlenmeye başlayan ve …. o zamandan bu yana Batı dışı dünyaya yayılan ya da dayatılan bir toplum biçimine karşılık gelmektedir. Eskinin dışlanması, yeninin kutsanmasıdır modernlik ve esas itibariyle on dokuzuncu yüzyıl ile birlikte gündelik hayatları tanzim etmeye girişen buyurgan bir sistem halini almıştır. Köklü bir dönüşümü bünyesinde barındıran bu sistem, kendisinin dışında olanı gelenek olarak vurgular ve ona karşı üstünlük varsayımında bulunur. O, bu yönüyle daha önceki toplumsal örgütlenme biçimlerinden farklılaşan bir özellik gösterir."[104]

Nilüfer Göle de modernliğin, nitelikleri dolayısıyla etkisi altına aldığı toplumlar açısından yarattığı olumsuzluklara vurgu yapan isimlerdendir. Göle, modernliğin tek bir model olarak algılandığı, kültürler üstü bir gelişme eğrisi inancı ile evrensel yasaları bulmayı hedefleyen bilim anlayışının birlikte gelişimi ile oluştuğunu vurgular. Bu süreçte tek güzergâhlı, kültür dışı modernlik anlayışı ile evrenselci felsefe ve Avrupa-merkezli pozitivist sosyal bilim anlayışının birbirini beslediğini ifade eder. Göle'nin altını çizdiği en önemli noktalardan biri de modernliğin dünya toplumları arasında ortak bir deneyimi varsaymış olması ve ancak zaman ve konumlandırma açısından hiyerarşiye tabi tutmuş olması noktasıdır. Modern olanlar ve gelenekseller, medeniler ve barbarlar, gelişmişler ve geri kalmışlar, merkezdekiler ve periferidekiler, "geriden gelenler" anlamında bir kronolojik zaman farklılığına ve hiyerarşik konumlandırmaya tabi tutulmuşlardır.[105] Dolayısıyla merkezdekilerden oluşan tablonun dışında kalanlar için, eksik, yetersiz olmakla damgalanmış hissettikleri bir süreç sonunda oluşan toplumsal kaygı, onun tezahürleri ile biçimlenen bir toplumsal realite ve kültürel dünya görüşü söz konusu olmuştur.

Modernitenin bir başka sac ayağı da ilerleme kavramıdır. Bu kavram Batı modernleşmesi dışında kalanın ötekileştirilebilmesi, etiketlenmesi yahut olumsuz anlamda – ve Erving Goffman'ın yaklaşımını ödünç alarak – damgalanması için kullanışlı araçlardan bir diğeri olmuştur. Göle ilerlemeci felsefenin, azgelişmiş olarak

[104] Fahrettin Altun, **Modernleşme Kuramı**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2001, s. 22.
[105] Nilüfer Göle, "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", Yay. Haz. Tanıl Bora, Semih Sökmen, İ. Kaya Şahin, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 310-313.

nitelenen geleneksel toplumların da modernitenin güzergahını takip edebileceği inancını yerleştirdiğini ifade eder. Buradan hareketle söylersek modernitenin ideolojik bir zaman anlayışı vardır ve 'ötekiler'le ilişkisini, kendisiyle aynı ilerleme düzeyini ve zamanı paylaşamayanlar, yani 'çağdaş' olmayanlar üzerinden tanımlar.[106]

Bu ötekileştirmeye maruz kalmanın yarattığı olumsuz ortak duyudan kurtulmak için geliştirilen yaklaşımların en belirgin olanı, gelenekten uzaklaşma refleksidir. Refleks ile ifade etmek uygundur çünkü gelenekten uzaklaşma, acil uygulanabilecek çözümleri gerekli kılan bir toplumsal kaygı zemini üzerine inşa edilen çözümlerdendir. Göle'ye göre bu refleksi göstermek bakımından toplumun her kesimi ortaklaşmaktadır. Bu noktadan hareketle söylersek, farklı içeriklerle tezahür etse de Abdullah Cevdet ile Mehmet Âkif Ersoy'un ve Gökalp'in geleneksel olan karşısındaki olumsuz, genelleyen ve yargılayıcı tutumları, temelde geri kalmış olarak damgalanmış olmanın yarattığı toplumsal kaygıyla baş etme yöntemi olarak belirmiştir.

Modernitenin, Batılılaşma zorunluluğunun yarattığı algı dünyası dolayısıyla toplumsal kaygısıyla baş etmek zorunda kalan toplumlar açısından, acil sorunların çözümlenmesi ihtiyacı o kadar ağırdır ki, "nihai hedef ve uzun vadeli amaçların moral yönleriyle uğraşma işini çok az kişi üstüne alabilir.[107] Dolayısıyla modernleşmek zorunda kalan toplumlar açısından acil uygulanabilecek ve günü kurtaracak çözümler üretmek ortak bir refleks haline gelir.

Modernitenin ötekileştirici metotlarından bir diğeri de eşzamanlılığı inkâr ediyor olmasıdır. Batı'yı ve Batılılaşanı avant-garde, diğerlerini ise toplumun gerisinde bir hiyerarşi içinde tanımlayan yaklaşım, Osmanlı toplumu özelinde bir tür öz bilinç yaralanmasına sebebiyet vermiştir. Batılılaşma öncesinde siyasî, askerî, ekonomik, kültürel birçok sahada öncü konuma sahip olduğu halde, Avrupa'nın orantısız olanaklarını hayata geçirmesi neticesinde tüm alanlardaki öncü konumunu kaybetmekle yüzleşmek zorunda kalmak, Osmanlı aydınları açısından benlik algısı ve özgüven noktasında yıkıcı etkileri beraberinde getirmiştir.

"Modernlik anlatımlarının ideolojik zaman anlayışı, yani gelişmiş Batı-dışındaki toplumların zamanın gerisinden geldiği ancak ilerlemeci felsefe ve tekçi

[106] Nilüfer Göle, **a.g.e.**, s. 314.
[107] M.G.S. Hodgson, "Bakış Açısı İhtiyacı ve Mirasların Yetersizliği", **a.g.e.**, s. 447.

modernlik anlayışına uygun olarak aynı güzergâhı takip etmeleri gerektiği görüşü, bilgiyi de belirlemiştir. Şöyle ki Batı'nın dışındakiler zaten Batı'ya tabi olduklarından 'bilinmeye' gerek duymazlar. Zaten geçecekleri aşamaları ve çizecekleri yolu Batı önceden yaşamıştır ve bugün bilmektedir. Modernlik ve 'avant-garde', yani öncü entelektüel profili birbirini tamamlarlar. Entelektüel toplumun bir adım ilerisinde, öncü konumdadır. Batılı entelektüelin, sosyal bilimcinin, feministin Batılı olmayan toplumlar ile arasındaki konum her zaman bilen, öncü konumudur. Batılı olmayan toplumlar yeterince saygınlığı olan bir merak ve bilgi konusu değildirler. (Bu küçümseme ironik bir biçimde Batılı olmayan entelektüellere de sirayet etmiş, kendi toplumları üzerine çalışan sosyal bilimcilere 'yerli', 'taşralı' konumu atfedip hafif yukarıdan bakılmıştır.)"[108]

Avant-garde modernite ve avant-garde modernleşen toplum aydını çizgisi, yeni Türk edebiyatı oluşum evreleri içinde eyleyen aydınlar için de geçerlidir. Zira toplum mühendisliği görevini üstlenen birer kurtarıcı niteliğine bürünen aydınlar, toplumu yeniden dizayn edecekleri yeni kültürel dünya görüşü inşa süreçlerine girişmişlerdir. Batıcı, İslâmcı ve Türkçü ideolojik yaklaşımların önde gelen temsilcileri de öncü olmak ve halkın mevcut durumunu beğenmeyip, dozu farklılaşarak da olsa, yukarıdan bakarak onları dönüştürme misyonuyla hareket etmişlerdir.

Batılılaşma devri Osmanlı toplumunun – özelde aydın çevresinin – modernleşen Batı'yı tasvir için kullandığı seyl-i hurûşan imajına benzer biçimde Giddens, modernitenin doğası gereği bir "cehennem kamyonu"[109] sürmeye benzetilebileceğini ifade eder. Zira Giddens için modernite, doğası gereği birçok düzeyde krize eğilimlidir. Giddens "üst modernite" ya da "geç modernite" diyerek globalleşen dünyanın modernite süreçlerine odaklanıyor olsa da cehennem kamyonu metaforu, içeriği bakımından seyl-i hurûşan ile benzeşmektedir. Bu yaklaşıma göre modernitenin ürettiği bir dünyada yaşamak bir cehennem kamyonu sürme duygusu yaratır. Bu kavram sadece farklı düzeylerde ve kapsamlı değişimlere işaret etmekle kalmaz aynı zamanda ve daha fazla olarak bu değişimlerin, insanların beklentileri veya kontrollerine genellikle uygun düşmeyen niteliğini vurgular.[110] Kavramın içerdiği öngörülemezlik, belirsizlik ve her an beklenmedik değişimlere açık olma imalarındaki olumsuz tablo, muhatapları açısından kaygının sebebi halindedir.

---

[108] Nilüfer Göle, **a.g.e.**, s. 315.
[109] Anthony Giddens, "Üst Modernite ve Varoluşsal Parametreleri", **Modernite ve Bireysel Kimlik**, Çev, Ümit Tatlıcan, İstanbul, Say Yayınları, 2010, s.45.
[110] Giddens, "Üst Modernite ve Varoluşsal Parametreleri", **a.g.e.**, s. 45.

Bunlarla beraber modernitenin, olumsuz etkileriyle önüne geçilemez olduğu tespitinin reel karşılığına da değinmek gerekir. Alanında uzman birçok yazarın tespiti, modernleşen Batı karşısında ve Batılılaşma zarureti söz konusu olduğunda bir büyük zorluğun varlığını kanıtlar. Birçok uzman, özellikle İslâm dünyasının 19. yüzyıl öncesinde yaşadığı büyük medeniyet karşılaşmalarıyla kıyaslandığında, yaşanan modern zorluğun daha da netleşeceğinde hemfikirdirler. Örneğin İsmail Kara, önceki dönem buhranlarıyla beraber düşünüldüğünde yeni sürecin çift yönlü olduğuna işaret eder ve bu nedenle de yeterlilik duygusunu zedelediğini savunur.

"Son yüzyıllara kadar İslâm dünyasındaki buhranlar, patlamalar tek yönü ağır basan bir yapıya sahipti ve kendine yeterliliğe engel teşkil etmiyordu. Abbasîler devrinde Yunan düşüncesinin İslâm dünyasına girişi, fikrî ve kültürel açıdan bir buhrana sebep olmuştu, fakat inancın ve siyasî zeminin sağlam oluşu bu buhranı genelleştirmedi. Moğol istilası sırasında İslâm dünyası bunun tam tersi bir manzara ile karşılaştı; iktidarlar, siyasî müesseseler çökerken fikrî ve kültürel zeminlerin sağlamlığı (tarikatların rolü) buhranı yine genelleştirmedi. Halbuki XVIII-XIX. yüzyılda İslâm dünyası bütünüyle itikadî-fikrî-siyasî bir buhranın içindeydi."[111]

Başka bir çalışmada da yaşanan hadisenin büyüklüğü için, "çöreklenmek" ifadesi kullanılır. Hamilton A.R. Gibb, Ortadoğu ülkeleri üzerinde Batı etkisi olarak tanımlanan unsurun, Orta Çağlarda, Yunan ve Fars kültürlerinin kendi içine sokmak istediklerine karşı direnişinden çok farklı olduğunu teslim etmek gerekliliğini vurgular. Bu manada "Müslüman toplumların kadim kurumları üzerine çöreklenen belli başlı Batı etkilerinin basit bir listesini" yapmak gerektiğini belirtir. Batı etkisiyle oluşmuş ekonomik ve siyasal olayları ayrıntıları atlayarak ele alır ve olumsuzluğun büyüklüğüne işaret eder.[112]

Modernite ve zorunlu Batılılaşma karşısında yaşanan sıkıntı ve hissedilen toplumsal kaygının sebepsiz olmadığını destekleyen bir başka yaklaşım da Batı'nın, geçirdiği büyük dönüşümle dünya görüşü bakımından kendisini, geleneksel dünyadan köklü bir şekilde ayırdığından bahseder. Batı'nın yeni dünya görüşü ile ortaya çıkışı ve maddî gücündeki nispi artış dolayısıyla bu dünya görüşünün temel kavramlarını

[111] İsmail Kara, "Hazırlayıcı Sebepler", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012, s. 19.
[112] Hamilton A.R. Gibb, "Ortadoğu'da Batı Kültürüne Tepkiler", **İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar**, Çev. Kadir Durak, Atilla Özkök, Hayrettin Yücesoy, Kenan Dönmez, İstanbul, Endülüs Yayınları, 1991, s. 339-354.

geleneksel kültürlere dayatmış olması gerçeği yakıcılığını korur. Dolayısıyla geleneksel kültürleri bunalıma sokan bir asimetrik karşılaşmadan söz etmekteyiz.[113]

Modernitenin başka özellikleriyle gelişen olumsuz tezahürleri de dile getirmek gerekir. Bu anlamda sanayileşme, ulus-devlet, süreksizlik ve hız bağlamlarında da modernite, kendisi gibi olmayanı ötekileştirir.[114] Ayrıca özellikle Sanayi Devrimi'nin yarattığı araçlarla, güç paylaşımında orantısız bir dağılıma sebebiyet verir. Osmanlı toplumunun, yeni Türk edebiyatının içine doğduğu Tanzimât Fermanıyla başlayan süreç sonrası maruz kaldığı toplumsal kaygının temelinde bu dengesiz güç dağılımı da yer alır.

Modernite, sanayileşmiş dünyaya karşılık gelen bir dönemdir. Sanayileşme terimini Giddens, üretim süreçlerinde maddi gücün ve makinelerin yaygın kullanımını içeren toplumsal ilişkileri anlatmak için kullanır.[115] Modernitenin sanayileşme ekseni, Osmanlı Devleti gibi sanayileşme odaklı değil de tarım toplumu odaklı bir ekonomik, siyasî ve askerî sisteme sahip yapılar için mağlubiyetler, toprak kayıpları, ekonomik geri gidişler anlamına gelmiştir. Uzun soluklu bir imparatorluk geleneğine sahip bir toplum olarak Osmanlı toplumu açısından, kısa sürede gerçekleşen ekonomik mevzi kaybedişin toplumsal kaygı yaratmadığını ve ardından gelen davranış biçimlerini belirlemediğini iddia etmek zordur.

Çünkü modernite, onu alımlayan toplumsal yapının özelliklerinden bağımsız olarak, bir ontolojik kaygı sebebidir. Modern yaşam biçimi içerdiği çeşitli dinamikler dolayımıyla bir varlıksal güvenlik problemi yaratır ve bu hal Giddens sistemi içinde, ontolojik kaygı olarak ifadesini bulur.[116] Bu nedenle Osmanlı toplumu da süreç içerisinde artarak ilerleyen bir ontolojik kaygıyı yaşamıştır. Dolayısıyla sosyal, siyasal veya edebî üretimlerini o bağlamda değerlendirmek gerekmektedir.

Güç kaybediyor olduğu ve tazyiki artarak gelen bir önlenemez dalga önünde durmak zorunda kaldığı algısıyla baş etmek zorunluluğu karşısında yaşanan toplumsal

---

[113] Bedri Gencer, "Giriş", **İslam'da Modernleşme**, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2012, s. 50.
[114] Giddens, "Modernite: Bazı Genel Açıklamalar", **a.g.e**., s. 29-30.
[115] Giddens, **a.g.e.**, s. 29.
[116]Kenan Gündal, "Anthony Giddens'ta Süreksizlikler ve Ontolojik Kaygı: Geç Modern Çağda Varlıksal Güvenlik Problemi", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aydın, **Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2015, s. 9.

kaygı önce yönetici eliti ardından da toplumun farklı kademelerindeki yapıları acil uygulanabilir önlemler almaya itmiştir. Askerî yeniliklerle başlayan süreç, ekonomik ve siyasî kurumların ve toplumsal yapının modernleştirilmeye çalışılması çabalarıyla sürmüştür. Burada da aşk-nefret ilişkisi arasına sıkışmak durumunda kalmanın yarattığı toplumsal kaygı ile mücadele etme zorunluluğu, toplum açısından bir başka kaygı nesnesi halini almıştır.

Sanayileşmeden sonra modernitenin ikinci kurumsal ekseni, bir ulus-devlet kurma idealidir. Çoğu geleneksel düzen biçimiyle temelde karşıtlık içinde olan ulus-devlet[117] yapısı modernitenin ve modernleşmek zorunda kalan toplumların bir diğer realitesi halini almıştır. Ulus-devlet dayatmasıyla Batılılaşma, Osmanlı toplumu içindeki ayrılıkçı hareketlerin ve monarşi karşıtı söylemlerin meşruiyet zemini haline gelmiştir.

Fransız Devrimi'nin kavramsal çerçevesinin araç olarak kullanıldığı ayrılıkçı hareketler öncesi, farklı kültür ve milletlerin bir arada yaşayabildiği bir yapı halindeki Osmanlı toplumu parçalanmaya başlamıştır. Askerî yenilgilerin sebebiyet verdiği büyük toprak kayıpları ile beraber düşünüldüğünde ayrılıkçı hareketler, Osmanlı toplumunun kimlik bilinci ve algısını olumsuz yönde etkileyen toplumsal kaygı sebeplerindendir.

Fransız Devrimi, "'bütüncül, mesihsel ve evrenselci' biçimde ifade edilen halk egemenliği ilkesini getirerek bu düzene meydan okudu. Bu gelişme o ana dek homojen olan bir sisteme heterojen bir öğe sokmuş, oldu. Miada Bukovansky, Fransız Devrimi'nin uluslararası sistem üzerindeki dönüştürücü etkisine vurgu yapar: 'Devrimci düşünceler, hanedanlığa dayalı, monarşik rejimlerin meşruluğuna doğrudan meydan okuyordu ve … halk egemenliğinin ve milliyetçiliğin harekete geçirici gücünün gözler önüne serilen etkileri öykünmeyi teşvik ediyordu, ama kökleri halk egemenliğinde olan bir tekniğin taklit edilmesi … aynı zamanda hanedana dayalı rejimlerin meşruluğuna da tehdit oluşturacaktı (hem içeriden hem dışarıdan).' Sanayi Devrimi de bu gelişmelere güç kazandırdı. … Jeopolitik mücadeleler daha önce benzeri görülmemiş altyapısal güce sahip devletlerin ortaya çıkışını beraberinde getirdi. Bunlar da yerel toplulukları ve onların birbirinden kopuk dünya görüşlerini yok etmekte kullanıldı."[118]

[117] Anthony Giddens, **a.g.e.**, s. 30.
[118] Ayşe Zarakol, "Modernlik, Ontolojik Güvensizlik ve Uluslararası Sistem", **a.g.e.**, s. 74.

Modernitenin süreksizlik, değişme hızı noktalarında da önceki toplumsal yapılardan oldukça farklı olması[119] Osmanlı toplumu özelinde kaygı faktörlerinden olmuştur. Süreksizlik, geleneksel ve alışılagelmiş olan ile güncelin bağını kopardığı için toplum hafızası ve dolayısıyla iş yapma, düşünme biçimlerinde akamete sebebiyet vermiştir. Değişimin başlı başına intibak edilmesi zor süreçler barındırması yanında modernleşme ile gelen hızlı değişim, toplumun intibak edebilme kapasitesini düşürmüştür. Ne yerli ne Batılılaşmış ne geleneksel ne modern ne oralı ne buralı olabilmiş kalmanın yarattığı sıkışmışlık ayrı bir problem sahası doğurmuştur.

Modernite sonrası meselelerden bir diğeri de İslâm topluluklarında sekülerlik meselesidir. Bu bağlamda yapılan bir değerlendirme, değişimin Batı'dakinin aksine Osmanlı toplumunda tedrici bir biçimde gerçekleşmemiş olmasının sorunlarına odaklanılır. Batı'da laiklik siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmelere paralel olarak kademeli bir şekilde yerleşmiştir. İslâm dünyasında ise Avrupa sömürgeciliğinin ve yayılmacılığının 19. yüzyıl başlarında başlattığı ideolojik bir ürün ve dışarıdan empoze edilen bir akım olarak girmiştir.[120] Dolayısıyla toplumun zamana yayılması gereken sindirme ihtiyacı karşılanamadan, seküler anlayışın dayatmalarıyla toplumsal alanın inşa edilmesi zorunluluğu doğmuştur. Söz konusu zorunluluk ani değişim ve dolayısıyla belirsiz bir toplumsallık doğurduğundan travmatik bir sürece sebebiyet verir. Bu doğrultuda sekülerlik başlığı toplumsal kaygının belirgin zeminlerinden biri haline gelir.

Modernleşmenin sonuçlarından olarak sömürgecilik ve emperyal maruz kalışlar noktasında ise Osmanlı farklı bir konumdadır. Osmanlı Devleti ve toplumu Avrupa sömürgeciliğine doğrudan maruz kalmamıştır. Osmanlı'nın 19. yüzyıl içinde modernleşmiş Batı karşısında maruz kaldığı durum için "informel"[121] sömürgecilik kavramsallaştırması uygundur. Zira 19. yüzyılın ortasından itibaren doğrudan sömürgeciliğin aşırı maliyetlerini dikkate alan sömürgeci güçler, doğrudan ya da formel sömürgelerinde uyguladıkları merkantalist teknikleri, siyasî bağımsızlıklarını

[119] Giddens, **a.g.e.**, s. 30.
[120] Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 2005, S. 13, s. 117.
[121] Ömer Turan, "'Hasta Adam' Metaforunu Aşmak: Osmanlı Modernleşmesi ve Devlet Kapasitesi", **Muhafazakâr Düşünce**, Bahar-Yaz 2008, Osmanlı Modernleşmesi sayısı, S. 16-17, s. 147.

sürdüren devletlerle kurdukları ilişkilerde de kullanmaya başladılar. Aşırı maliyetten kasıt hem doğrudan yönetimin gerektirdiği bürokratik aygıtın, hem de diğer sömürgecileri bölgeden uzaklaştırmanın maliyetiydi. İnformel sömürgecilik, özellikle serbest ticaret antlaşmaları ve hukukî imtiyazları beraberinde getiriyordu. Böylece informel sömürgeciliğe maruz kalan ülke, sömürgeci güçlerin açık pazarına dönüşüyordu. İmtiyazlarını korumak isteyen sömürgeci güç, diplomatik baskı, askerî tehdit ve donanma müdahaleleri gibi teknikleri uyguluyordu.[122]

Osmanlı devleti formel olarak sömürülmese de 19. yüzyıl boyunca informel sömürgeciliğin baskısıyla karşı karşıya kaldı. Dolayısıyla Osmanlı Batılılaşma süreci bu baskının ve bu baskıya direnme gerekliliğinin yarattığı toplumsal kaygı göz ardı edilerek ele alınamaz. Göle'nin kavramlarıyla ifade edersek Osmanlı toplumu, gönüllü otoriter bir modernizasyon biçimini yaşamıştır. Yani informel sömürgecilik yerine Göle, bu kavramsallaştırmayı kullanır ve yukarıda sıralanan etkilerden ayrı olarak gelenekten kopuşun bu toplumlar için çok daha radikal olduğunu ifade eder. "Gelenekler modernliğe engel teşkil ettiği gerekçesiyle ya göz ardı edilmiş, kendiliğinden yok olmuş ya da yasaklanmıştır. Sonuç olarak da modernliğin etkisi gelenek üzerinde dönüştürücü olmamıştır. Gelenekler değişimin dinamik kaynakları olarak yeniden yorumlanıp modernliğin içerisinde taşınmamış, bunun yerine dondurulmuş, folklorikleştirilmiş ya da müzeleştirilmişlerdir."[123]

Sömürgecilik başlangıcından sonra da süren bir etkiyle modernite, aslında kendinden ötesini bir üst kimlik inşa ederek ötekileştirmiştir. Bu kimliğin içeriğinden ziyade, diğerleri için ifade ettiği olumsuz anlam dikkate değerdir. Büyük bir güç olarak kısa bir zamanda askerî, ekonomik ve siyasî hamlelerle devasa bir etki alanı oluşturmuş olmasının yanında Batı, kimliğinin dışlayıcı karakteriyle de – örneğin Osmanlı toplumu açısından – bir toplumsal kaygı kaynağı halini almıştır. Çünkü 19. yüzyıl öncesinde gevşek Hristiyanlık bağlarıyla birbirine bağlı Avrupalıların, kendilerini gittikçe daha yoğun şekilde Afrika ve Amerika'daki yerlilerle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "kafirlere"[124] karşı negatif anlamda tanımlamaları söz konusu

[122] Turan, "a.g.m.", s. 148.
[123] Nilüfer Göle, **a.g.e.**, s. 318.
[124] Ayşe Zarakol, "Modern Uluslararası Sistem", **a.g.e.**, s. 77.

olmuştur. Bu tanımlama sonucunda "üstün bir Batı-olarak-Avrupa"[125] kimliği ortaya çıkmıştır. "Bu on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda tam kapsamlı bir ırkçı ideolojiye dönüştü ve 'Büyük Güç' tanımına dair anlayışları bile etkiledi." Örneğin İngilizler emperyalizmi, yalnızca yapabildikleri için değil, Avrupalı olmayan aşağı toplumları yönetmenin, büyük güç statüsünün göstergesi olması dolayısıyla da gerçekleştiriyorlardı.[126]

Modernitenin sömürgeleştirici ve dışlayıcı karakteri, en çok da ilerleme fikri üzerinden meşrulaşıyordu. Modern Batı Avrupa düşüncesinde ilerleme bir yandan, dünyanın ve insanın yaratılışını açıklamak da dahil felsefî bir istikamete sahiptir. Öteki taraftan ise mevcut siyasî, sosyal ve kültürel durumu Batı merkezli olarak tasnif eder, derecelendirir, adlandırır ve yorumlar. İlim anlayışı açısından bakarsak bu anlayış, dinî ve geleneksel dünya tasavvurlarını "hurafe", "geçmişte kalmış" ve "değersiz" addeder ve bu sayede siyasi ve askerî açıdan sömürgeciliğin meşruiyet zemini olur. Dolayısıyla ilerleme fikri çerçevesinde gelişmiş Batı toplumları dışında kalanlar geri, itibarsız ve geçersiz hale gelir.[127] Bu şekilde damgalanmış olmanın yarattığı toplumsal kaygı ise olgunlaşmamış çeşitli çözüm siyasetleri, toplumsal değişim politikaları güdülmesine sebebiyet vermiştir. Bu durumun, kültürel atmosferde ve özelde edebî sahada, özgüven tazelemek ve benlik algısını güçlendirmek adına, uzak geçmiş ya da uzak dinî gelenek savunusu veya övgüsü gibi tezahürleri söz konusu olmuştur.

Modernitenin ezici gücü, yok sayan etkisi, ötekileştiren ve "damgalayan" karakteri dolayısıyla Osmanlı toplumu için 19. yüzyılda netleşen, damgalanmışlığı alımlama durumuna karşı kendini ispat süreci etkili olmuştur. Söz konusu süreç, modernitenin orantısız gücünün baskısı ile zorunlu Batılılaşma, modernleşme gayretleri ve bunun da beslediği bir toplumsal kaygı hali ile açıklanabilir. Sıradaki başlık, Osmanlı'da modernitenin ve dolayısıyla Batılılaşmanın tezahürlerinin ne şekilde gerçekleştiğine dairdir. Burada odağımız temelde toplumsal kaygı eksenidir. Zira yaşanan, Zarakol'un da ifade ettiği üzere "hasta adam" olmaktan ziyade, "iyileşebilecek bir dertten hastanede yatan ama koğuşta ölümcül bir virüse yakalanan

[125] Ayşe Zarakol, "Modern Uluslararası Sistem", **a.g.e.**, s. 77.
[126] Ayşe Zarakol, "Modern Uluslararası Sistem", **a.g.e.**, s. 78.
[127] İsmail Kara, "'Unuttuklarını Hatırla!' Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", **Dîvân Dergisi**, 2010/1, C. 15, S. 28, s. 35.

bir hasta gibi aslında hasta olduğu inancından kaynaklanıyordu."[128] Esas mesele hastalık psikolojidir ve bu olumsuz psikolojinin etkisi altında üretilen çözümler de söz konusu psikolojiyi yansıtır olmuştur.

1.3.2. "Seyl-i Hurûşan" mı Yoksa Algısı mı Daha Etkin?

"Uygarlıkların değişmesinden hemen önce, meydana gelen büyük karışıklıkların görünüşte kavimlerin istilaları ve hükümdar ailelerinin devrilmesi gibi büyük değişikliklerin etkisi altında ortaya çıktığı sanılır. Fakat bu hadiseler incelenirse, onların dıştan görünen sebeplerinin arkasında, kavimlerin görüşlerinde meydana gelen değişmelerin gerçek sebep olduğu hemen anlaşılır. … Unutulmaz tarihi olaylar, insanların iç dünyalarındaki görünmez değişikliklerin görünen eserleridir."[129]

Le Bon karışıklıklar ve değişimlerin temeline, duygu ve dolayısıyla değişen düşünceyi yerleştirir. Toplumlar, kitleler bir meseleyle alakalı iç dünyalarında yaşadıkları değişimleri dış dünyaya yansıtırlar zaman içinde. Bu haklı yaklaşım bir kenarda beklerken, iç dünyadaki değişimlerin somut sebeplerine dair Osmanlı örneğini ele alalım.

Osmanlı Devleti, mensubu olduğu ve karakteristik özelliklerini taşıdığı İslâm medeniyet dairesi söz konusu olduğunda aslında önceden de değişimler yaşamış, büyük karışıklıklara şahitlik etmiş bir hafızaya sahiptir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, modernite ile karşılaşma ve zaruri Batılılaşma sonucu yaşanan karışıklığın, ardından doğan yenilgi psikolojisinin sebebi, yalnızca muhatabın yenilmezliğine dair algı değildi. Ondan daha ziyade muhatabın, Osmanlı elitleri ve toplumu için yenilmez addedilmiş olmasıydı. Buna sebebiyet veren benlik algısı değişimini de toplumsal kaygıyı tetikledi. Zira kaygıya karşı bünyeyi güçlü kılan, kaygı giderici mekanizmalardan yoksun kalınmıştı. Mevcut kültürel dünya görüşünün yetersiz ve işlevsiz kaldığı algısı etkindi.

---

[128] Ayşe Zarakol, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Lekelenmesi", **a.g.e.**, s. 159.
[129] Gustave Le Bon, **a.g.e.**, s. 9-10

Hodgson değişimin bu süreçte yalnızca dış kaynaklı sebeplerle gerçekleşmediğini, iç yapının da direnme göster/emediğini vurgular. Bu durumun sebeplerine sırasıyla değineceğiz. Yazarın yaklaşımına göre, İslâm toplumu Klasik Abbasî devrinden beri emsalsiz bir tutarlılık ve süreklilik, kuvvetli siyasî kurumlar eliyle gerçekleşmiş yüksek bir genel refah içinde yaşıyordu. Fakat sonunda, büyük imparatorluklar kendi rotalarını çizdikleri zaman, her bürokratik tarımsal devlet için mümkün olan merkezî iktidarda zayıflama vuku buldu. "18. yüzyıldan sonra refah yine kayboldu ve estetik ve entelektüel ifade bile her yerde gözle görünür biçimde azaldı. Bu bir bakıma dış güçlere bağlanabilir; fakat toplum çok az direnme gösterdi. 18. yüzyılın sonunda tarihî dış güçler bu dönemi kısa kesmek için araya girdiler; fakat dönemin büyük parlak dönemlerinden biri olması gerçeğine rağmen, kalıtsal ikilemlerin tamamıyla çözülemediği, hemen hemen tahmin edilebilirdi."[130]

Yukarıdaki kısımlarda modernitenin ve zorunlu modernleşmenin yol açtığı buhran, kriz, ontolojik güvenlik[131] kaygısı ve toplumsal kaygıya nasıl sebep olduğunu sunmaya çalıştık. Bu bölümde ise Osmanlı toplumunun bu olumsuzlukları alımlayış biçimlerine dair belirlemelerde bulunmaya çalışacağız.

Kimi tarihçiler açısından modernleşme öncesinde başlayan bir güçsüzleşme, geriye gidiş yahut yenilenememe sarmalı neticesinde modernite ile karşılaşmak Osmanlı'nın tehlike algısını arttıran ve direncini azaltan etkenlerdendir. Shaw bu süreci Kanunî Sultan Süleyman devrinin ortalarından başlatır. Bu dönemde başlayıp hemen hemen hiç kesilmeden yüzyıl sonlarına kadar devam eden süre içinde Osmanlı hükümet ve toplum yapısı giderek imparatorluğun gücünü emen bir şekilde çözülmeye başlamıştır. Bunun sonucunda toprak kayıpları görülmüş, Avrupa emperyalizmi daha

[130] M.G.S. Hodgson, "Vicdan ve Gelenek Üzerine", **a.g.e.**, s. 10-11.
[131] Ontolojik güvenliğin eksildiği hallerde uluslararası ilişkiler arenası açısından ontolojik kaygıya evrilen duruma işaret etmek için kullanılmıştır. Ontolojik güvenlik devletler açısından vazgeçilmez bir temeli işaretler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jennifer Mitzen, "Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma", (Çevrimiçi) https://www.researchgate.net/publication/241065178, September 2006. ve Ayşe Zarakol, "States and Ontological Security: A Historical Rethinking", (Çevrimiçi) https://www.researchgate.net/publication/297712135, December 2015.

çok egemen duruma geçmiş ve Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılda çağdaş dünyaya girerken "Avrupa'nın hasta adamı" olarak anılır olmuştur.[132]

Hasta adam nitelemesi, gerçekliğinden çok yarattığı olumsuz etki bakımından Osmanlı toplumu ve özellikle de aydınları açısından belirleyici ifadelerden olmuştur. Kelimenin anlam dünyası bütünüyle düşünüldüğünde, önemli bir toplumsal kaygı sebebidir. Hasta adam çevresine sağlıklı bakamaz ve göremez. Dolayısıyla karşısındakini soğuk kanlı algılayamaz. Hasta adamın göreceği ancak seyl-i hurûşan olur. Dolayısıyla vakıanın bir büyük ve önlenemez dalga şeklinde tezahür ediyor olmasından ziyade, vakıaya muhatap olanın güçlü bir benlik algısına sahip olmayışı belirleyici olmuştur. Zira Goffman'ın "stigma" kavramını ödünç alarak ifade edersek, bu algıyla ve Batı'nın daha birçok olumsuz nitelemesiyle damgalanan Osmanlı toplumunun ürettiği çözümler, damgalanmışlığın yarattığı toplumsal kaygıdan kurtulmak içindir. Yeni Türk edebiyatı ise bu halin hem taşıyıcısı hem de sağaltım aracı olarak işlev görmüştür.

1.3.3. Toplumsal Kaygının İç Dinamikleri: Siyasî, Askerî ve Ekonomik Faktörler

"Osmanlı İmparatorluğu egemenlik gücünün tümünü savaş meydanlarında kaybetmedi; o güç zaman içinde kendisinin Avrupalı güçlerin sözde uydukları Medeniyet Standardı'nı kabullenişi ve buna olan özlemiyle ufalanıp gitti. Osmanlı İmparatorluğu Avrupa standartlarına uymak için ne kadar çok çabaladıysa, o kadar zayıfladı. Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu uluslararası sisteme katıldıkça, modernlik normlarını içselleştirdikçe, yöneticiler kendi insan ve kurumlarından "'utanır'" hale geldiler ve kısıtlı kaynakları başarısız olmaya mahkûm öykünme çabalarına harcadılar."[133]

Osmanlı toplumu ve özellikle yönetici eliti açısından, değişimin ayak seslerinin geç fark edildiği veya olması gerekenden az önemsendiği tezini savunanlara göre

[132] Stanford J. Shaw, "Karşı Koymaya Cevap Olarak Geleneksel Reform ve Ademi Merkeziyet", **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, C. I, İstanbul, e Yayınları, 2017, s. 212.
[133] Ayşe Zarakol, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Lekelenmesi", **a.g.e.**, s. 156.

aslında değişim, aşamalı olarak 19. yüzyıl öncesinde başladı. Bu yaklaşımdan hareketle söylersek aslında devrin edebî söyleminde önemli yer bulan seyl-i hurûşân benzetmesi anlamını buluyor. Zira o ana değin fark edilmeyen yıkıcı gücün ani yükselişi, bu sebeple panik ve kaygı sebebi halini almış oldu.

Shaw, çöküşün ağır bir gidişe sahip olduğunun ve çürüme tohumlarının Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısında yüzyıllar boyunca kök saldığının altını çizer. Osmanlı düzeninin temelinin sağlam oluşu ve güçlülüğü, Osmanlı ve Avrupa'nın çöküşü uzun yıllar görememesini beraberinde getirmiştir. Osmanlı devlet yapısının karmaşıklığı, içerideki siyasî karışıklıklar ve büyüyen yapının hantal bir bünyeye dönüşmesi gerçeğinin değişimi zorlaştırması gibi sebeplerle, yetenekli devlet adamlarının dahi devleti yönetmekte zorluklar yaşamasına sebep olmuştur. Shaw'a göre bu güçlü yapının verdiği rehavet havası, değişimin yönüne uygun organik değişimi gerçekleştirmesi gereken yöneticilerin, gerekli adımları atmasını engellemiştir.[134]

Genel çerçevede bakarsak da aslında mesele benzer şekilde tezahür etmiş gibi gözükmektedir. İslâm dünyası ilk fetihlerden itibaren Batı Avrupa ile temasta oldu. Buna rağmen, kendi benlik algıları, üstünlük psikolojisi çerçevesinde geliştiği için Avrupa'nın orantısız büyümesini fark etme ve dikkate alma söz konusu olmamıştı. Bu noktadaki değişim, 16. yüzyıl başlangıcından itibaren Rönesans ve Reform ile kendini yenileyerek savaş ve diğer alanlarda gelişmeler kaydeden Batı Avrupa'nın kendini fark ettirmesi ile mümkün olmuştur.

"İspanya ve Sicilya Batı Avrupa kavimleri üzerinde hâkimiyet kurdular ve Batı Avrupa'nın diğer devletleri ile askerî, siyasî ve ticarî sahalarda temasa geçtiler. İslâm üniversitelerinde Batı Avrupalı öğrenciler kabul ediliyordu. Haçlılar, Batı Avrupa'nın bir köşesini Doğu İslâm dünyasının kalbine taşıdılar. Müslümanlardan birçok şey öğrenen Batı için bu münasebetler oldukça kârlı olmasına rağmen Araplar üzerinde fazla tesir bırakmamıştır. Bu sathî ve suni temaslar onların kültürü ve yaşayış tarzları üzerinde pek az tesirli olmuştur. Orta çağ Araplarının coğrafî ve tarihî literatüründe Batı Avrupa hakkında umumî bir sessizlik hâkimdi. Oldukça gelişmiş İslâm dünyasının, barbarlığın karanlığından başka bir şey görmediği Batı Avrupa'dan korkusu ve öğreneceği bir şey yoktu."[135]

---

[134] Stanford Shaw, **a.g.e.**, s. 212-213.
[135] Bernard Lewis, **Tarihte Araplar**, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1979, s. 201.

Çevresel değişimin Osmanlı toplum ve devlet bünyesinde toplumsal kaygıya yol açmış olmasının sebeplerinden olarak, kuruluş aşamasındaki kadar iyi eğitilmemiş hükümdar profilinin yönetime geçmiş olması da dile getirilir. Bu hükümdar profili hem yönetim kabiliyetleri hem de psikolojik yeterlilik bakımından dışa bağımlı bir profil arz eder. "İlk hükümdarlar egemen olmak için eğitilmişler ve iktidara en yeteneklinin gelmesini sağlayan bir süreçten geçmişlerdir." Son devir yöneticileri ise yetersizlikleri ile, bir dizi yeteneksiz ve değersiz şahsiyete yönetim kadrolarında yer açmış oldu. Yeterli eğitim alamamış olan hükümdar profili demek, şehzadenin eskiden olduğu gibi taşrada çalışarak hükümet ve askerî işlerde eğitilmesinin terk edilmesi de demekti. Dolayısıyla şehzadeler, harem içinde kısıtlı bir eğitime tabi tutuluyorlardı. Bununla beraber gelişen, yönetim kadroları arasındaki hizipleşme de Osmanlı devlet geleneğindeki zayıflamanın önemli unsurlarından olarak sıralanır.[136]

Özellikle Kanuni Sultan Süleyman'ın ölümü ardından, daha az yetenekli ve sahada daha az bulunan yönetici profili devreye girmiştir. Bununla beraber yetenekli bir vezir olarak Sokullu Mehmet Paşa'nın varlığı büyümeyi kısa bir süre daha sürdürmüştür. Padişahların savaşlara gitmekte isteksiz oluşu ve devlet meseleleriyle daha az ilgileniyor olmaları kötüleşmeyi arttırmıştır. Ek olarak I. Ahmet'in yönetimi sırasında getirdiği yeni veraset sistemi ile söz konusu uygulama realize olmuş olur. Zira alınan yeni kararla, hanedanın en yaşlı ve aklı başında erkek üyesi padişah olabilecektir. Dolayısıyla şehzadelerin sancağa çıkarak yöneticiliklerini pratize etme gerekliliği ortadan kalkar. Evlat katlini ortadan kaldırmak adına faydalı bir adım olan bu karar, sahada yetkinlik kazanamadan padişah olan bir yönetici profiline sebebiyet vermesiyle tartışma yaratan bir mahiyet arz eder. Bu süreç aynı zamanda lüksün yönetici sınıf arasında arttığı, askerî gücün zayıfladığı bir süreç olmuştur. Bu durum Osmanlı yöneticilerinin kuruluş ideallerini yitirmesi ve tembelleşmesi anlamına gelmiştir. İbn Haldun'un yaklaşımıyla meseleyi ele alırsak bunlar, asabiyenin yani birlik ruhunun yitirilmesiyle ortaya çıkan sebeplerdendir. Bu anlamda Lale Devri

[136] Stanford Shaw, **a.g.e.**, s. 213 - 214.

(1718-30) ki zevk ve eğlence zamanı olarak bilinir, belirgin bir örnektir. Patrona Halil isyanı ile son bulan devirde, halkın hoşnutsuzluğu eş zamanlı olarak ilerlemiştir.[137]

Bir diğer sebep olarak çöküş devrinde yönetim kadrolarında denetimi ele geçiren gayrimüslim unsurların, attıkları adımlarla başarıyı değil çöküşü beslemesini sıralayabiliriz. İlk hükümdarlar için köle sınıfı (Shaw'un tabiriyle), yönetimi kolaylaştırıcı bir etken olmuştur. Kuruluş aşamasında hükümdarlar bu köle sınıfını, eski Türk soyluların karşısına çıkararak uyruklarının denetim gücünü kazanabildiler. Bununla beraber Osmanlılar iktidarı, eski Türk ve Müslüman soyluların unsurlarıyla başardılar ve sürdürdüler. Son dönemde gayrimüslimlerin yönetimde etkin olması çöküşü beraberinde getirmiştir. Zira toplum yöneticilerini taklit eder. Yönetici müsrifçe yaşarsa ve özverili şekilde sahada bulunmazsa bu toplum katmanlarında da benzeri bir davranış motifi olarak kendini gösterir.[138]

Çöküşün önemli amillerinden olarak Batılı yargıların içselleştirilmesi dile getirilecek olursa, bu yavaş yavaş gerçekleşmiştir. Ekonomik anlamda da kültürel açıdan da Osmanlı içinde Batı'nın etkilerine ilk maruz kalanlar gayrimüslim azınlıklar, özellikle de tercüman olarak görev yapan Rumlardı. Örnek olarak, Dimitri Kantemir'in 1716 tarihli "Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi" verilebilir. Bu metin, Osmanlı tarihi üzerine "gerilemeci" analizleri içeren ilk metinlerdendir. Bu ve benzeri eylemleriyle Osmanlı Rum'ları, imparatorluğun Batılılaşmasındaki lokomotif haline gelmiştir. Onların da etkisiyle yaygınlık kazanan Batıcı dünya görüşü, 1768-74 yılları arasındaki Osmanlı-Rus savaşı yenilgisi ve Küçük Kaynarca Anlaşması'nın imzalanması ardından etkinliğini arttırmıştır.[139] İmparatorluğun son üç yüzyılı ilerleme, barış, gerileme ve kargaşa dönemleri arasında gidip gelir. Buna rağmen geçmiş, imparatorluğun kaybedilmesi ile gerçek bir çöküş tarihi üzerinden okunmaya başlanır. Yaşanan kayıpların yarattığı toplumsal kaygı ve dolayısıyla Batılı bakış açısının – Batılı gözle kendine bakış da buna dahil – içselleştirilmesi sonucu tarih, yükseliş – çöküş dikotomisi üzerine kurgulanmıştır.[140]

---

[137] Murat Önder, Fatih Ulaşan, "Ibn Khaldun's Cyclical Theory on the Rise and Fall of Sovereign Powers: the Case of Ottoman Empire", **Adam Akademi**, 8/2, 2018, s. 259-261.
[138] Stanford Shaw, **a.g.e.**, s. 213.
[139] Ayşe Zarakol, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Lekelenmesi", **a.g.e.**, s. 156.
[140] Ayşe Zarakol, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Lekelenmesi", **a.g.e.**, s. 157 – 158.

Önce gayrimüslim seçkinler arasında yaygınlaşan Batılı standartlar – ki yaşam tarzından, kültürel alışkanlıklara ve tasavvur dünyasını şekillendiren unsurlara kadar kapsayıcı bir alandan bahsediyoruz –, daha sonra Müslüman nüfus içindeki eğitimli seçkinler, özellikle de yeni Batılılaşmış askerî öğrenciler arasında yerleşti. Avrupa medeniyetini tanıyan bu gruplar, kendilerinin daha az modern ve daha az medenî olduklarına ve bu nedenle aynı yönde ilerleyebilmek için hızlı reformlara ihtiyaç duyulduğuna inanmışlardır.[141] Devrin düşünsel atmosferini de etkileyen, yetişmek için hızlı reformlara ihtiyaç duyulduğu yönündeki yaklaşım tarzı, yeni Türk edebiyatını oluşturan ve özellikle temaları belirleyen temellerden olmuştur.

Osmanlı toplumu içinde modernlik tecrübesine ilk temas edenlerin gayrimüslim unsurlar (özellikle Yunanlılar) olduğu bilgisi, bir başka açıdan da önemlidir. Ekonomik dengeler son dönemde gayrimüslimler lehine değişmekteydi. Güçlü tüccar sınıfının imparatorluk içindeki ilk temsilcileri gayrimüslim unsurlar arasından olmuştur. Tanzimât, Islahat ve diğer dış etkilerle, Müslüman çoğunluğa göre daha özerk bir şekilde hareket etme kabiliyeti ile yoğun servet sahibi olabildiler. Bundan sonra özellikle Osmanlı bürokrasisi üzerinde etkin olabilmeleri[142], yukarıda da dile getirdiğimiz üzere dengelerin Osmanlı toplumu aleyhine bozulmasına sebebiyet verdi.

Bu durumun, toplumun iç dinamikleri açısından öz güven sarsıcı ve dolayısıyla toplumsal kaygıyı besleyen bir tarafı vardır. Avrupa ağırlıklı olarak sömürgeleri ve sanayi devrimi yoluyla elde ettiği servet ve araçları, Osmanlı hinterlandını etki altında tutmak için kullanabildi. Liberal ekonomik politikalar ve yayılmacılık yöntemlerinin güçlülüğü nedeniyle genel-geçer denetimlerden azade bir ticaret hacmi elde edebilmişlerdi. Buna ek olarak toplum içindeki gayrimüslim unsurların orantısız şekilde ekonomik gücü elde edişi, Müslüman olsun olmasın bu servete ulaşamayan yapılar açısından kaygı sebebi haline geldi. Loncalara ve onların sıkı denetimlerine

[141] Ayşe Zarakol, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Lekelenmesi", **a.g.e.**, s. 158.
[142] Gregory Jusdanis, **Gecikmiş Modernlik**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s. 40-45.

tabi olarak işleyen tüccarlar için yabancı tüccarlarla rekabet etmek imkânsız[143] hale gelmiştir.

Toplumsal yapının dış etkilere açık hale gelebilmesinde ve dolayısıyla olumsuz, yıkıcı etkiler karşısında ortak duyu olarak kaygı meydana getirmesinde en önemli amillerden biri de üst düzeyde yaşanan çözülmenin kısa zamanda tüm düzene ve toplumsal katmanlara yayılmış olmasıdır. Rüşvet ve nüfuzu kötüye kullanma gibi olumsuzluklar, bürokratik sistemin ve toplumsal yapının işleyen sistemini zaafa uğratır olmuştur. Özellikle 16. yüzyıl öncesinde Osmanlı Devleti'nin dış kudretinin büyüklüğü, sosyal nizamındaki aksaklıkları, bunun yarattığı zayıflıkları ve askerî hakimiyetin temel zaaflarını gizlemekteydi. Bununla beraber dinî birliğin ahlakî bağı tesirini kaybetmekteydi. İktisadî gerileme umumî bozulmayı, idarî çöküntüyü ve ahlakî değerlerin zayıflamasını yoğunlaştırdı.[144]

Söz konusu sistemik yozlaşma ve çözülmenin askerî sisteme de yansımaları olmuştur. En belirgin olumsuzluk, askerî birliklerin nitelikçe düşük insanlardan oluşması ve dolayısıyla askerî gücün zayıflaması şeklinde görüldü. Orduyu oluşturan unsurların çoğu, bulundukları mevkileri kullanmak adına görevlerini koruyorlardı ve savaşmak gerektiğinde yerlerine daha az yeteneği olan kişileri gönderiyorlardı. Bu durum ordunun kabiliyeti ve gücünü ciddi oranda zaafa uğratıyordu. Askerî sistemdeki bozulma sonucu, özellikle Anadolu halkı üzerinde etkili olmaya başlayan bir ayrıcalıklılar sınıfı oluşmaya başlamıştı.[145] "Bunlar özellikle Anadolu'da sancak beylerinin, kadıların hatta mültezimlerin hizmetine girerek hem yöneticilere hem halka egemen oluyorlar, bölgesel vergi gelirlerinin giderek artan bir bölümüne el koyuyorlar ve çiftçilerden ek vergiler alıyorlardı."[146]

Siyasetin Osmanlı özelindeki yapısını sarsan yenilikler bakımından bir başka mesele, yönetim Batı uluslararası sisteme entegre olma yönünde adım attıkça damgalarının da artıyor olması durumudur. Örneğin Islahat Fermanı 1856'da bir yönüyle, Avrupa ülkelerinin Osmanlı ekonomik ve siyasî yapısına müdahalesini

[143] Stanford Shaw, **a.g.e.**, s. 216.
[144] Lewis, **a.g.e.**, s. 204.
[145] Stanford Shaw, **a.g.e.**, s. 214.
[146] Stanford Shaw, **a.g.e.**, s. 215.

azaltma kaygısıyla yayımlanmıştır. Devrin Hariciye Nâzırı Fuat Paşa, fermana muhalefet edenlere karşı fermanı bu şekilde savunmaktadır. Batılı güçlerin müdahalesinin son bulacağı beklentisini dile getirmiştir. Ne var ki toplumsal kaygı ile atılan her adım Osmanlı'yı ironik bir şekilde Avrupa toplumunun normatif düzenini içselleştirmeye daha da yaklaştırmıştır.[147] Bu içselleştirme tam gerçekleşemediği için de toplumsal denklemlerde sakillikler vuku bulur; eksik, yetersiz ve dolayısıyla damgalanmış olma hali beslenir.

Benzeri durum Tanzimât Fermanı için de söz konusu olmuştur. 1839'da saray ile tebaa arasındaki ilişkinin bağlayıcı ilkelere dayanması amacıyla ferman ilan edildi. Bu ferman ile Sultan, yetkisinin sınırları olduğunu, yaşamın, mülkiyetin ve bireylerin haysiyetinin kutsallığını kabul ediyor ve hükümetin kendi iradesine göre değil yazılı yasalarla belirlenen 'temel ilkeler' çerçevesinde kurulacağını ilan ediyor oldu. Bu temel ilkeler net değildi. Osmanlı Yüce Divanı, bu ilkelerin şer'î yasalar çerçevesinde belirleneceğini ifade eden bir karar açıkladı. Ne var ki bu durum gayrimüslim tebaayı tatmin etmedi ve Tanzimât'ın önlemeyi istediği durum gerçekleşmiş oldu. Batı'ılı ülkeler fermanın uygulanışını takip eden müfettişler halini aldılar ve müdahale azalmadı, aksine arttı.[148]

Siyasî ve askerî etkenler yanında Osmanlı toplumunun bünyevî yapısını bozan ve dolayısıyla özgüveni zedeleyerek toplumsal kaygıyı tetikleyen bir diğer unsur, ekonomik yönetilemezlikti. Nüfus artışı, 16.yüzyıldan itibaren artarak ekonomik anlamda, Osmanlı bünyesindeki çevirim kabiliyetini azaltmaya başlamıştı. Teoride olumlu bir tablo olan, güvenlik ve barış ortamıyla beraber salgın hastalıkların azalması sonucu ortaya çıkan nüfus artışı ekonomik zorlukları beraberinde getirdi. Doğum oranlarının artarak, ölüm oranlarının azalması nüfus oranını etkileyen bir başka faktör olmuştu. İmparatorluğun toprakları ve iş alanları düşünüldüğünde doğru orantılı olmayan bir nüfus artışı söz konusu olmuştu. Köyden kente göç ve işsizliğin bir sorun olarak vuku buluşu gibi ekonomik dengeleri bozan sonuçlar, nüfus artışının önemli sonuçlarındandır.[149]

---

[147] Ayşe Zarakol, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Lekelenmesi", **a.g.e.**, s. 153 -155.
[148] Ayşe Zarakol, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Lekelenmesi", **a.g.e.**, s. 154 – 155.
[149] Stanford Shaw, **a.g.e.**, s. 216.

Osmanlı imparatorluk geleneği açısından kendi kendine yetebilme önemli bir temel teşkil ediyordu. Ekonomik düzen bu temel üzerine inşa edilmişti. Merkeziyetçi yapı ile, imparatorluğun farklı bölgelerinin ekonomik yapısı, birbirini tamamlayacak şekilde kurgulanmıştı. Böylece herkes refaha kavuşabilmiş oluyordu. Bununla beraber Avrupa'da gelişen merkantalist ekonominin orantısız bir biçimde büyümesi ile tüm dengeler Osmanlı aleyhine döndü.[150]

Avrupa'nın daha Rönesans zamanlarında başlayan büyük atılımı, coğrafî keşifler ile daha ileri taşınabilmiş oldu. Merkantalist gücü besleyecek deniz yollarındaki hakimiyet ve yeni deniz yolları keşfiyle eski sınırlamalardan azade biçimde ekonomik büyüme elde etmeleri Avrupa'nın ekonomik etki alanını genişleten önemli etkenlerdendir. Zira Avrupa'lı tüccarlar keşfettikleri yeni topraklardan, Osmanlı gibi kendi kendine yetme siyasetiyle yaşamış yapıların ekonomik dengelerini sarsacak bitki, hayvan ve maden taşıdılar. Bu yeni ticarî maddeleri, özellikle sabit gelirli sınıfları batıracak şekilde stratejik olarak kullandılar.[151] Dolayısıyla değişken ekonomik yapı, Osmanlı toplumu açısından özgüveni sarsarak önemli ölçüde toplumsal kaygının sebeplerinden oldu.

Lonca sisteminin işlevsizleşmesi ekonomik sonuçlarla beraber sosyal ve ilmî bakımdan da birtakım sonuçlara yol açtı. Yeni düzenin gerektirdiği yeni ticarî ilişkiler, eski ticarî ve tarımsal çıkarlar karşısında kendini dayatır olmuştu. Lonca sistemi ortada kalmış oldu böylelikle ve lonca liderliğinin olumlu roller taşıyan karakteri bozuldu. Dolayısıyla ulema ile şehirliler arasındaki birlik zedelendi.[152]

Halk ile âlim ve/ya aydın arasındaki kopuş, uzaklaşma ve bir zaman sonra uçurum toplumsal kaygının sonuçları ve beslenme kaynaklarından olarak, Tanzimât sonrası devirde, Meşrutiyet yıllarında derinleşerek sürdü. İsmail Kara bu ayrılığın halk açısından, aydın prototipindeki dinden uzak niteliklere bağlı olduğunu vurgular. Şerif Mardin ise meselenin aydınlar nezdindeki tarafını açıklar ve bekledikleri devrimi gerçekleştirmedikleri için aydınların halka güvenmediklerinin altını çizer.[153] Halk ile

[150] Stanford Shaw, **a.g.e.**, s. 216.
[151] M.G.S. Hodgson, "Garp ile Rekabet", **a.g.e.**, s. 13-14.
[152] M.G.S. Hodgson, "Mısır ve Osmanlı İmparatorluğunda Yeni Düzen", **a.g.e.**, s. 228-229.
[153] Şerif Mardin, "Sonuç", **Jön Türkler'in Siyasi Görüşleri 1895-1908**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 306.

aydınlar arasında yaşanan kopuşun bir sebebi, ifade ettiğimiz üzere, geleneksel yapının halk tarafından sahiplenilirken elitler tarafından yok sayılmış olması kaynaklıdır. Bu durum, modernleşme sürecinin meşruiyet zeminini sarmıştır[154] ve dolayısıyla dönüşüm sürecinde maruz kalının toplumsal kaygıyı besleyen başka bir unsur olmuştur.

Sanayi Devrimi ve Fransız devrimi gibi iki önemli neticeyle etki alanı oluşturan modernite serüveniyle Avrupa hegemonyası, ekonomik adımlarla başka bir boyut elde etmiş olur. Ekonomik hegemonya sayesinde işgal etmediği yerlerde dahi kendi ekonomik, kültürel ve siyasi yöntemleri uygulanır oldu. Bu durum, doğrudan yönetmesi gerekmeden bir etki alanı elde etmesi demekti. "Çünkü Avrupa'lı herkesten çok üretebiliyor, seyahat edebiliyor ve satabiliyordu; Avrupalı doktorlar diğerlerinden daha iyi bir tedavi uygulayabiliyordu; Avrupalı bilim adamları diğerlerini utandırabiliyordu."[155] İfade edilen bu hegemonik güç olma hali, siyasî, askerî ve ekonomik boyutlarıyla Osmanlı gibi modern öncesi yapıyı koruyan toplumlar için kendi yetersizlik algısıyla birleşince kaygı sebebi halini almıştır.

1683 yılındaki II.Viyana Kuşatmasına kadar olan süreçte devletin güçlü yapısı, çöküşü geciktirdi. Olumsuz tablolar yukarıda zikrettiğimiz başlıklar çerçevesinde zaman zaman artıp zaman zaman azalmıştır. Bu süreçler reformlar eliyle düzeltilmeye çalışılmıştır. Viyana kuşatmasının Osmanlı aleyhine sonuçlanması ile Avrupa, karşısında zayıflamış bir Osmanlı buldu. Bundan sonraki yaklaşık yüz elli yıllık süre, gelenekçi reform ve Osmanlı ordusunun çağdaşlaştırma çabalarına rağmen, büyük toprak kayıplarına sahne oldu.[156]

Modernite ile karşılaşmanın sebep olduğu bu gelişmelerin her biri özellikle aydınlardaki kaygıyı, ortak duyu olarak arttıran unsurlardı. Zira bu süreçte, devleti tarafından sahiplenilmeyen, güçlü ve zenginin boyunduruğuna girmek durumunda kalan bir ezilmişler ve onları ezenler zıtlığı oluşmaya başlamıştı. Devlet memurunun da yani otoritenin temsilcisinin de işine geldiğinde rüşvet alan, işine geldiğinde âlî çıkarları görmezden gelip askerî güce destek vermekten yüz çeviren bir profil

[154] Robert N. Bellah, "Religous Aspects of Modernisation in Turkey and Japan". Aktaran: Fahrettin Altun, **Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2001, s. 160.
[155] M.G.S. Hodgson, "Dünya Çapında Bir Olay Olarak Batı'nın Dönüşümü", **a.g.e.**, s. 188.
[156] Stanford Shaw, **a.g.e.**, s. 268.

oluşturması devletin adaleti ve otoriter kimliğine dair güveni zedeliyor, böylece toplumsal kaygı kendine zemin buluyordu. Eğitim kalitesini dahi etkileyen bu güvensiz ortam, kaygının beslenmesi için uygun bir zemin bulmuş oldu.

1.3.4. Toplumsal Kaygıyı Besleyen Oryantalist Faktörler

Değişime hızlı adapte olamayış yahut gelen saldırı karşısında yaşanan toplumsal kaygı halinin siyasal sebeplerine ek olarak, bir başka yaklaşım ilim geleneğinin içine düştüğü durum dolayısıyla toplumsal kaygı yaşandığını destekler. İsmail Kara, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, modernite karşısındaki değişimin yıkıcı karakterini diğer yüzyıllardaki medeniyet karşılaşmalarıyla kıyaslayarak, 19. yüzyılda yaşananların farkını gözler önüne serer. Karşılaşmanın zorluk algısını arttıran unsurlardan biri de oryantalist çalışmalardır.

Modernitenin açtığı yoldan ilerleyen sömürgecilik tarihi bir meşruiyet zemini olarak oryantalist çalışmaları kullanmıştır. Oryantalizmin değiştirdiği temel algılardan bir tanesi Osmanlı ilim geleneğine dairdir. Asırlara hükmederek gelen meşru ve başarılı bir telif ve yaygın bir ilmî faaliyet alanına sahip olan Osmanlı ilim geleneği, 19. ve 20. yüzyılda hantal, gayrimeşru, güven telkin etmeyen, gelişigüzel ve zayıf bir alan haline olarak bilinir olmuştur. Bu algı değişiminde oryantalist çalışmaların tarihi yeniden yazma yönündeki çabalarıyla beraber, Batı Avrupa'daki ilim anlayışının her şeyi tahakkümü altına alan ilerleme fikri, hümanizm, akılcılık ve bireycilik gibi temayüllerin güçlenişi de etkili olmuştur.[157]

İsmail Kara özellikle Osmanlı ilim geleneğinin İslâm medeniyetine katkısını yok saymak amacına hizmet eden bir yeniden kurgunun, Osmanlı toplumunun kendi ilmî müktesebatına olan inancı ve güvenini zedelediğini vurgular. Müsteşrikler tarafından bazen Gazzalî bazen İbn Rüşd veya İbd Haldun sonrasında (temelde 12. yüzyıl sonrasında) İslam düşüncesinin zayıfladığı, durduğu iddiası üzerine bina

[157] İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, C.1, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997, s. 2-3.

olunmuş bir ilim tarihi kurgusu, Müslüman ilim ve kültür adamları ve muhitlerine de kabul görmüştür. Kara retorik bir soru sorarak bu bilgi manipülasyonunun psikolojik ve kültürel sebepleri olduğuna vurgu yapar.[158] "XIX. yüzyılda dillendirilmeye başlanan yetersizlik fikri, eşzamanlı bir yaklaşımla (12.yüzyıl sonrasını donmuş ilan ederek) neredeyse otomatik olarak yedi asır geriye çekilmiş olmakta, neticede İslâm tarihinin yarısını, Müslüman Türklerin tarihinin, Selçuklu ve Osmanlı devirlerinin nerede ise tamamını âdeta esareti altına alan bir muhteva kazanmaktadır."[159]

Oryatantalizm ve çöküş edebiyatı fikirlerinden özellikle etkilenen çağdaş İslâm düşüncesi ve İslâmcılık hareketinin ana kabulleri, ideolojisi ve söylemi de 12.yüzyıl sonrası İslâm ilim geleneğini durağanlıkla etiketleyen yaklaşımı çoğaltır. Osmanlı kültürel ve edebî söyleminin son dönem önemli taşıyıcılarından Mehmet Âkif Ersoy'un da İslâmcılık hareketinin önemli temsilcilerinden olduğu düşünülürse, ilerleyen bölümlerde bu konuyu tekrar ele alacağımızı dile getirelim.

[158] Kara, **a.g.m.**, s. 2-3.
[159] Kara, **a.g.m.**, s. 35.

İKİNCİ BÖLÜM

2. YENİ EDEBİYATA YENİ STRATEJİLER: TOPLUMSAL KAYGI ETKİSİNDE ABDULLAH CEVDET'İN SÖYLEMİ

Abdullah Cevdet, bugünden bakıldığında, doğru anlaşılamamış yazar olarak nitelenebilecek bir düşünce dünyasını yansıtmıştır. Kendisi hakkında önemli tespitler yapan Cemil Meriç'in de yaklaşımı bu yöndedir ve yazarı, çelişkiler maşeri fikir dünyasına sahip bir aydın olarak tanımlar.[160] Abdullah Cevdet de yazı ve şiirlerinde anlaşılmamış ve dinlenmemiş olmaktan yakınmıştır. Hatta kendisini, kendi "yaptığı balda boğulmuş arı"[161] olarak nitelendirir.

Bununla beraber Abdullah Cevdet, Cumhuriyet devri resmi programın entelektüel altyapısının ve özellikle II. Meşrutiyet Dönemi'nde Batıcılık akımının hazırlayıcısı konumunda olmuştur.[162] Bu anlamda başka aydınların da katkısı söz konusu edilebilse de Batıcı yaklaşımın düşünsel zeminini kurgulamak anlamında Abdullah Cevdet'in payı büyüktür. İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularından olmasıyla ve yıllarca çıkarmayı sürdürdüğü İçtihad Mecmuasındaki fikri devamlılıkla Abdullah Cevdet, devrin ve sonrasının düşünsel dünyasını önemli ölçüde belirlemiş bir yazardır. Bu zaviyeden değerlendirirsek Abdullah Cevdet, söylemleri etkili olmuş bir yazar olarak bu çalışmaya dahil edilmiştir. Zira ondaki toplumsal kaygı, söyleminin etkilediği toplumsal yapıda da aynı ortak duyunun reel olduğunu gösterir.

---

[160] Mustafa Gündüz, "'Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı' Abdullah Cevdet'in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar", **Folklor/Edebiyat**, C.13, 2007/4, S.52, s. 131.
[161] Abdullah Cevdet, "Şa'ir Bal Arısı", **Karlı Dağdan Ses**, İçtihad Kitabhanesi, İstanbul, 1931, s. 13.
[162] Şükrü Hanioğlu, "Anlaşılamayan Adam", **Sabah Gazetesi**, 27 Aralık 2015, (Çevrimiçi) https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2015/12/27/anlasilamayan-adam

2.1. ABDULLAH CEVDET'İN DÜŞÜNCE DÜNYASININ ŞEKİLLENİŞİ

9 Eylül 1869 Arapkir doğumludur. Babası, Ömer Vasfi Efendi, Diyarbekir birinci tabur kâtibidir. İlk öğrenim dönemini Hozat ve Arapkir'de okudu. Ardından sırasıyla Mamuret-el-Aziz Rüşdiyesi, Kuleli Askerî Tıbbiye İdadisi'nde üç yıl eğitim aldı. Ardından İstanbul'a gelerek Kuleli Askeri Tıbbiye İdadisi'nde okudu.[163] İdadi eğitimi bitince Mekteb-i Tıbbiye'ye kaydoldu. Buradaki eğitim hayatının yazar üzerinde dönüştürücü bir etkisi olduğunu ifade etmek gerekir.

O yıla kadar Abdullah Cevdet'in düşünce dünyasını, mutaassıp aile çevresinin etkili olduğu bir eğitim süreci şekillendirmiştir. Hanioğlu bu konuyu, "Abdullah Cevdet'in aile çevresindeki ilk eğitimini babası ile imam olan amcasından aldığını biliyoruz. Abdullah Cevdet'in ilk düşünce yapısını şekillendiren de kendisinin '…. İmam, hoca, ilmiye sınıflarından ve şiddetle muttaki ve bazıları çok mutaassıp kimseler ….' den oluştuğunu belirttiği aile çevresinden aldığı bu dinsel eğitim olmuştu."[164] ifadeleriyle açıklar. Ayrıca Abdullah Cevdet'in o dönemde fikren geleneksel yapıya yakınlığının kanıtlarından olarak, Abdülhak Hâmid'den öykünerek şiirler yazdığı bilinmektedir. Bununla beraber Namık Kemâl, Ziya Paşa ve Tevfik Fikret şiir sahasında önder kabul ettiği isimlerdir.[165] Edebî anlayışı açısından en çok Menemenlizade Tahir'in etkisi[166] altında kalmıştır. Öğrenciliğinin bu ilk yıllarındaki muhafazakarlığının bir başka tezahürü olarak da bir naat-ı şerif yazmıştır. Hatta o dönemde o denli mutaassıp bir yaklaşım tarzı vardır ki Abdullah Cevdet'in, yakın arkadaşı İbrahim Temo kendisinin, sonradan İttihat ve Terakki adını alacak İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'ne girmekte dahi tereddüt gösterdiğini belirtir.[167]

---

[163] Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 5.
[164] Hanioğlu, **a.g.e.**, s. 5.
[165] Gündüz, "a.g.m.", s. 127-128.
[166] Yunus Emre Tansü, Yunus Emre Tansü, "Batıcı Düşüncenin Etkili Bir Sözcüsü Olarak İctihad Dergisi", Doktora tezi, **Hacettepe Üniversitesi**, 2002, s. 12.
[167] Hanioğlu, **a.g.e.**, s. 5.
Cemiyetin, İbrahim Temo, İshak Sükûti, Mehmet Reşid ve Hikmet Emin ile beraber kurucuları arasında bulunmuştur; Fransız Devrimi'nin 100. yıldönümünde 3 Haziran 1889. Aktaran: Nukhet Eren, "AbdullahCevdet", **Neyya Edebiyat**, 9 Eylül 2020 (çevrimiçi) https://pazartesi14.com/2020/09/09/abdullah-cevdet/ (son erişim 27.12.2020).

Mezkûr tereddüdün yaşandığı dönemler, yönetim aleyhtarı fikirlerin Mekteb-i Tıbbiye'ye yeni girmeye başladığı dönemlerdir. Takip eden yıllarda II. Abdülhamid aleyhtarlığı kuvvet kazanmıştır ve bu çerçevede Abdullah Cevdet'in fikri dünyası da farklılaşmıştır. Yazar olarak ilk ürünlerini vermeye başladığında, devre hâkim düşünce atmosferinde yönetim aleyhtarı düşünceler çoğalmıştır. Abdullah Cevdet'in bu meyanda bir de şiir kitabı olduğunu ifade etmek gerekir. "Kahriyyât"(1897)[168] adlı şiir kitabı[169] bir siyasî muhalefet ürünüdür ve içindeki şiirleri II. Abdülhamid muhalefetine ilişkindir. Padişahı, hürriyet düşmanı olmakla suçlar.

Mezkûr eser dışında yazarın Alfieri'den tercüme ettiği "İstibdad" adlı eser de monarşi karşıtı söyleme güç vermek maksadıyla, II. Abdülhamid muhalefetini beslemek amacına hizmet etmiştir. Devre hâkim modern hürriyet anlayışını yücelten bir tutumla yazar bu tercüme marifetiyle II. Abdülhamid idaresini eleştirmiştir. Ömrünün sonlarına doğru, Cumhuriyet devrinde kendi siyasî çevresinin dışlayıcı muamelelerine de maruz kalınca II. Abdülhamid hakkında yanıldığını itiraf edecektir.[170]

Benzer amaçla yine Alfieri'den tercüme ettiği "Hükümdar ve Edebiyat"[171] adlı metinde, idareciler ile edebiyat dünyası arasındaki ilişkinin düzenlenmesine dair yaklaşım, Batılı tecrübe üzerinden aktarılır. "İstibdad" ın tercüme için tercih edilmiş olmasıyla beraber değerlendirilebilecek metin, yazar için güncel duruma dair yaşadığı toplumsal kaygının tezahürlerindendir. Her iki tercümedeki içerikler, yokluğu ile kaygı sebebi olan bir yeni kültürel dünya görüşünün inşası adına işlevsel kılınmaktadır. Dolaylı bir eleştirel söylem geliştirmek için tercüme aracılığıyla, mevcut idarenin Abdullah Cevdet'i rahatsız eden ve terakki ideali açısından sorunlu gördüğü yönleri eleştirilmektedir. Bununla beraber yazar, modern müçtehit olma misyonuna uygun

---

[168] Abdullah Cevdet'in tüm eserlerinin listesi için bkz. Tansü, "a.g.m.", s.22-26.

[169] Abdullah Cevdet'in **Kahriyyât** (Cenevre 1897, Kahire 1908. Aktaran: **Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi**, Proje Yürütücüsü Prof.Dr. Sadık Tural, C.1, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2002.) dışında başka şiir kitapları da olmuştur. 1890 yılında **Hiç** adlı ilk şiir kitabını yayımlamıştır. 1890 yılında **Ramazan Bahçesi**, 1308(1893)'de **Tuluat**, 1893'de **Türbe-i Masumiyet**, 1896 yılında **Lahd-i Masumiyet**, 1931 yılında **Karlı Dağdan Ses** yayımlanmıştır. **Karlı Dağdan Ses** kitabında özellikle İçtihad Mecmuasında yazdığı şiirleri yer alır. Aktaran: Tansü, "a.g.m.", s.11-26.

[170] Gündüz, "a.g.m.", s. 131.

[171] Abdullah Cevdet, **Hükümdar ve Edebiyat**, Kütüphâne-i İctihad, Cenevre, 1905, Yay. Haz. Fatih Odunkıran, Mehmet Tuncer, Bilal Alpaydın, İstanbul, Akademi Titiz Yayınları, 2016.

şekilde hareket ederek tercüme aracılığıyla, terakki için gerekli hürriyetin önündeki yegâne engel olarak gördüğü II. Abdülhamid karşısında cehalet ve gaflete düşmüş olan aydınlarla halkı uyandırmak[172] istemektedir.

Yazar yalnızca şiirle değil, Giyom Tell ve Shakespeare'den yaptığı edebî çevirilere yazdığı önsözlerle de yoğun bir siyasî muhalefet sergiler. "Giyom Tell çevirisini okuyucuya şöyle anlatır: 'Giyom Tell, istibdada karşı, nefret ve kıyamı mevzudur. Bu sebeplerle kitap memalik-i Osmaniyeye az idhal olunabilir.' Burada edebiyatın hem toplumsal kültür düzeyinin yükseltilmesi hem de siyasîlere karşı bir kalkan olarak kullanılması gerektiği üzerinde durur. Ona göre, içinde bulunulan siyasî ve içtimaî buhrandan ancak kültürel çağdaşlaşma ile halas bulunabilir. Bunun için öncelikle Batılı klasiklerin ve önemli isimlerin tercümesi yapılmalıdır."[173] Giyom Tell tercümesini İstibdada karşı muhalefeti canlandırma amacına matuf hazırlayan Abdullah Cevdet, metnin mukaddime kısmını da "İki Emel"[174] başlıklı bir ayrı risale olarak yayınlamıştır.

Yazar bu tarz şiirlerinde, sanat kaygısından ziyade özgürlük, hürriyet, vatan sevgisi temalarını ele alır. Bununla beraber İçtihad dergisinde de dörtlükler kaleme alan Abdullah Cevdet bu şiir metinlerini, fikri yaklaşımlarına birer aracı olarak kullanmıştır. Mecmuada yer alan şiirlerini 1931'de çıkardığı yukarıda da zikredilen "Karlı Dağdan Ses" adlı kitabında toplar.[175] Dolayısıyla Abdullah Cevdet'in mezkûr çevirilerinde kendini gösteren toplumsal kaygının, damgalanmışlığın alımlanmasıyla ortaya çıkan bir psikoloji olduğu ifade dilebilir. Tercümelerin seçiminde etkili olan, temalarının yazarın gündemine uygunluğuyla beraber söz konusu temaların üstün medeniyetin temsilcilerince dile getiriliyor olmasıdır. Terakki ile varılması gereken nihaî hedefin temsilcilerinden tavsiyeler almak yazar için daha uygun görünmektedir. II. Abdülhamid muhalefeti adına örneğin hürriyet söylemi, Batılı standartlar

[172] Abdullah Cevdet, "Kari'lerime", Alfieri, **Hükümdar ve Edebiyat**, Yay.Haz. Odunkıran, Tuncer, Alpaydın, a.g.e., s. 25-28.
[173] Mustafa Gündüz, "Siyasal Muhalefet Aracı Olarak Edebiyat", **Muhafazakâr Düşünce**, S. 13-14, yaz-güz 2007, s.40.
[174] Abdullah Cevdet, **İki Emel**, İstanbul, Matbaa-i İçtihad, 1914.
[175] Gündüz, "'Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı' Abdullah Cevdet'in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar", s. 131.

doğrultusunda ve yazarın söylemsel kurgusu için işe yarayan müdahalelerle işlenmektedir.

Abdullah Cevdet'in düşünme tarzındaki değişiklik, bir yandan II. Abdülhamid muhalefeti diğer yandan da özellikle tıbbiyeli öğrencileri etkileyen biyolojik materyalist düşünceyi aktaran metin ve öğretmenlerin varlığı dolayısıyla gerçekleşmiştir. Biyolojik materyalist görüşler, ders içerikleri dolayısıyla tıbbiye öğrencilerini doğrudan etkiliyordu. Diğer okullarda durum bu denli doğrudan değildi. Dolayısıyla bu mecrada oluşan yeni aydın tipi Batılı fikirlere daha yakın ve toplumun değerleriyle çatışır bir düşünce karakteristiğine sahip olmuştur. Zira tıbbiyede özellikle dini, toplumsal gelişme ve ilerleme önünde engel gören Batılı yaklaşım çerçevesinde eğitim veriliyordu. Bu da halk ile aydın arasında bir uçurum açılmasına sebebiyet olmuştur. Fikirleri ve Osmanlı son döneminde geliştirdikleri çözüm önerileriyle etkin üç isim de aynı okuldan mezundur; Rıza Tevfik, Abdullah Cevdet ve Beşir Fuad.[176]

Tanzimat yıllarından itibaren, Batı kurum ve teknolojilerinin Osmanlı'ya getirilmesi meselesi tartışılmıştır. Söz konusu aktarımın bir yandan da yeni düşünce akımlarının ülkeye ve özellikle gençlerin dikkatine sunulması anlamına geldiğinin farkında olan yöneticiler, birtakım tedbirler dahi düşünmüşlerdir. Bu da toplumsal kaygının tezahürlerindendir aslen. Örneğin öğrencilerin Avrupa'ya eğitime gönderilmesindense eğiticilerin getirtilmesi ve/ya monarşi karşıtı görüşlerin yoğun olduğu Fransız ekolündense Alman ekolünden eğiticilerin alınması şeklinde çeşitli yaklaşımlar benimsenmiştir.[177]

Abdullah Cevdet mezun olduktan sonra Diyarbakır'da doktorluk yapmaya başlamıştır. Buradaki görevi bitince birinci ordunun Adapazarı taburunda doktor olarak çalışmaya başlar. Ancak kısa süre sonra otuz üç arkadaşı ile birlikte göz altına alınır, bir süre tutuklu kalır ve 21 Aralık 1895 tarihinde Trablusgarp'a sürülür. Trablusgarp'ta bir buçuk yıl sonra bir hafiyenin jurnali üzerine Vali Namık Efendi'nin emriyle tutuklanır, dört aylık bir hapis döneminden sonra ise serbest bırakılır. Ancak şikâyet üzerine Fizan'a sürülmesine karar verilince Abdullah Cevdet Tunus'a kaçar ve

[176] Hanioğlu**, a.g.e.**, s. 8-9.
[177] Hanioğlu**, a.g.e.**, s. 7.

ardından Avrupa'ya geçer. Cenevre'de İshak Sukuti ve Tunalı Hilmi ile birlikte "Osmanlı" adlı bir dergi çıkarır.[178]

2.1.1. Pozitivizm, Biyolojik Materyalizm ve Materyalist Ahlak Etkisi

Abdullah Cevdet için Avrupa medeniyetine, yeni bilim ve felsefeye mutlak intibak vazgeçilmez fikirlerden olmuştur. Bu bağlamda yeni bilme tarzının, aydınlarca malum olmasıyla beraber toplum katmanlarınca kabul edilip benimsenmesi noktası yazar tarafından oldukça önemsemiştir. Bu çerçevede yeni bilimsel yaklaşım ve söylemleri içeren bir yeni anlatı geliştirir. Bu anlatıda temelde Abdullah Cevdet, yamalı bohça misali, kamusal kabulü kolaylaştıracak kişi ve söylemleri işlevsel biçimde kullanmıştır. İslâm düşünce geleneği içinden önde gelen fakih ve mutasavvıfların felsefe ve ilim konusundaki yaklaşımlarını, modern bilme tarzını destekler surette ele almıştır. Söz konusu gayrette Abdullah Cevdet, intibakı mutlak surette zaruri gördüğü Batılı modern felsefe ve bilimin otoritesini kabul ettirmek kaygısıyla yeni bir kültürel anlatı oluşturmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede Abdullah Cevdet'in baktığı yerden toplumun ihtiyacı yalnızca devre hâkim materyalist gerçekliğin aktarılması değil, "Bunun modern kuramlar ile dini bağdaştıracak bir felsefe içinde eritilmesiydi."[179]

Bu çerçevede yazar, Darwinizm'den genetiğe uzanan modern bilimsel teorileri, İslâmî kutsal metinlerin ya da Müslüman düşünürlerin yazılarının tekrarı olarak sunmak[180] gayretinde olmuştur. Yani yeni fikirler aslen kadîm geleneğin bir tekrarı demek istemektedir. Burada güncel fikirlerin mutlaklığı esastır. Abdullah Cevdet bugünü anlamak için geçmişi yardıma çağırır. Abdullah Cevdet'in mezkûr amaca hizmet eden en somut çalışması, "Fünûn ve Felsefe" adıyla ilk olarak 1897 yılında Cenevre'de neşrettiği derlemedir. Yazar metnin genişletilmiş halini 1906 yılında

[178] Mithat Kadri Vural, "Osmanlı Modernleşmesi'nde Toplum Karşısında Özneleşmek; Mekteb-i Tıbbiye ve İçtimai Tabip Geleneği", **Belgi Dergisi**, sayı 19, Kış 2020/1, s.1983.
[179] Şükrü Hanioğlu, "Abdullah Cevdet Bey ve Fünûn ve Felsefe", s.15-16. Aktaran: Abdullah Cevdet, **Fünûn ve Felsefe ve Felsefe Sânihâları**, Yay.Haz. Nevzat H. Yanık, Ali Utku, Konya, Çizgi Kitabevi, 2009.
[180] Abdullah Cevdet, **Fünûn ve Felsefe Sânihâları**, Yay.haz. Yanık-Utku, **a.g.e.**, s. 8.

Kahire'de, 1912 yılında ise "Fünûn ve Felsefe Sânihâları" adıyla en geniş şekilde İstanbul'da yayımlamıştır.[181]

"Fünûn ve Felsefe" adlı metin ile Abdullah Cevdet'in amacı, terakki ideali adına etkisine son derece inandığı vülgermateryalizmin öncülerinden Büchner'in "Aus Natur und Wissenchaft: Studien, Kritiken und Abhandlungen" adlı 1862 basımlı çalışmasının bir kısmını tercüme edip kendi fikirleriyle sentezlemek ve yeni bir felsefî görüş inşa etmektir. Modern toplumların felsefeye ihtiyaç duymadığına inanan Büchner'in aksine Abdullah Cevdet, "geleceğin toplumunun felsefesi olarak deneysel bilimlere dayalı 'bilim'i"[182] önermiştir. Bu anlamda Kur'an'dan, İncil'den, Eflatun'dan, Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî benzeri isimlerden alıntılarla, din, bilim ve farklı felsefî tezleri bağdaştırmış ve böylece mevcut bilimsel gerçeğin temelinde oluşmuş yeni felsefenin kabulünü kolaylaştırmaya çalışmıştır.

Abdullah Cevdet'i en çok etkileyen, o güne kadar din hükümlerine göre açıkladığı olgularla, bu konudaki pratik gözlemleri ve biyolojik materyalist düşünürlerin kuramları arasında beliren büyük fark olmuştu. Bununla beraber devre hâkim tartışmalardan, dinin ve geleneğin toplumsal ilerleme için yararlanılabilecek kaynaklar olup olmadığı tartışması da yazar üzerinde etkilidir.[183]

"On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde ivme kazanarak entelektüel tartışmada önemli yer işgal etmeye başlayan Osmanlı materyalizmi oldukça kaba bir bilimciliği içselleştirmişti. Bu tercihte daha da sulandırılmış yorumları benimsenen Alman vülgermateryalizminin önemli rolü olmuştu. Osmanlı entelektüellerinin pek çoğu bu düşünce hareketinin temel tezlerini herkesin anlayacağı dille açıklayan Ludwig Büchner'in 'çağdışı hale gelen eski zaman dinleri gibi insanların zihnine onca zamandır zararlı tesirler icra eden felsefenin de' yaşamının sonuna geldiği tespitine katılıyorlardı." Diğer bir ifadeyle geleceğin toplumu 'din' ve 'felsefe'nin yerini deneysel bilimin aldığı bir gerçeklik olacaktı."[184]

Bu minvalde Abdullah Cevdet, Batı'da büyük etki oluşturan popüler nitelikli materyalist ve pozitivist içerikli metinlerden etkilenmiştir. Abdullah Cevdet, bağlılık duyduğu, yararlandığı, esinlendiği bütün sistemleri ve kaynakları lalettayin kesip

[181] Hanioğlu, "Abdullah Cevdet Bey ve Fünûn ve Felsefe", s.17.
[182] Hanioğlu, "Abdullah Cevdet Bey ve Fünûn ve Felsefe", s.17.
[183] Hanioğlu**, a.g.e.**, s. 8-10.
[184] Şükrü Hanioğlu, "Bir 'Mu'tekid Kâfir'in Büyük Projesi ve Dilmestî-i Mevlânâ", s. 11. Aktaran: Abdullah Cevdet, **Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şi'r ve İrfân,** Yay.Haz. Erdoğan Erbay, Nimet Yıldırım, Ali Utku, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014.

yapıştırmaya yatkın olmuştur. Hanioğlu[185] buna rağmen Abdullah Cevdet'in, vülgermateryalizm dolayısıyla geleceğin bilimsel toplumu tasavvurunun zaaflarına çözüm üreteme gayretinde[186] olduğunun altını çizer. Örneğin Büchner, yazarı etkileyen önemli isimlerdendir. "Madde ve Kuvvet" adlı metni, birçok başka aydın gibi Abdullah Cevdet'in de pozitivist ve materyalist görüşler noktasında etkili bir bakış geliştirmesini beraberinde getirmiştir.[187]

Dolayısıyla Abdullah Cevdet'in de içinde bulunduğu genç nesil, tecrübî bilgiyi, gözlem ve ispat yoluyla elde edilen bilgiyi yegâne gerçek bilgi ve bu bilgi ile çalışan bilimleri gerçek bilim olarak kabul eder olmuşlardır. Bunları, dini kaynaktan beslenen bilgiye tercih etmek ise baskın bir tavırdır. Hatta o kadar ki yeni düşünme biçimi, sosyal olaylara pozitif bilimin uyarlanması ve oradan kendilerine vazife devşirmeleri bakımından dahi kullanışlıdır. Ağırlıklı olarak doktor olan bu aydınlar açısından, toplumun mevcut hali bir hastalık halidir ve doktorlar olarak kendilerine düşenin toplumu iyileştirmek vazifesi olduğu çıkarımında bulunarak birer içtimâî tabip"[188] rolüne bürünmüşlerdir. Dolaylı olarak bu durum, "hasta adam" damgasını kabullenmişlik sonucu grubun, toplumsal kaygıyla geliştirdiği bir söylemdir. Zira "Batı dışı toplumlarda özellikle 'acelecilikten'ten dolayı modernleşme çabaları aynı zamanda bir 'toplumsal mühendislik' faaliyetine dönüşmekte"[189]dir. Burada kendini gösteren acelecilik ve bunu çözmek için toplum mühendisliği, izleri uzun yıllar sürecek bir toplumsal davranış modeli olarak özellikle aydın çevrelerin karakteristik özelliklerinden olmuştur.

Tecrübî bilginin önemine olan inanç açısından Abdullah Cevdet örneğin, "tecrübesiz ikna veya hallolunacak mesailin pek çok"[190] olmadığını ifade ediyor. Bu

---

[185] Hanioğlu, "a.g.m.", s. 12. Aktaran: Abdullah Cevdet, **Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şi'r ve İrfân**, Yay. Haz. Erbay – Yıldırım - Utku.

[186] Tez boyunca bizim de çabamız, Abdullah Cevdet de dahil incelediğimiz yazarların entelektüel sorumluluk çerçevesinde hareket ederek söylem üretmiş oldukları gerçeğini yadsımamak üzerine kurulmuştur. Bununla beraber yazarların toplumsal kaygı kavramsallaştırması çerçevesinde değerlendirilebilecek tematik yaklaşımlarını değerlendirmeye almaktayız.

[187] Mustafa Gündüz, **İçtihad'ın İçtihadı**, İstanbul, Lotus Yayınları, 2008, s.19.

[188] Şerif Mardin, **Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 20.

[189] Vural, "a.g.m.", s.1979.

[190] Hanioğlu**, a.g.e.**, s. 11.

etkilerle Abdullah Cevdet, "kısa sürede dinin etkin rol oynadığı düşünce yapısını değiştirmeye başladı."[191] Okuduğu materyalist metinler bu değişimde etkin olmuştur.

Söz konusu metinerden Felix Isnard'ın metninde, toplumsal değişim için ahlakî değerler yadsınmaz ama bu görevi din yerine bilimsel materyalizmin yüklenmesi gerektiğinin altı çizilir.[192] Yani materyalist bir toplumsal ahlak inşa edilmesinin gerekliliğine inanılır. Çünkü Abdullah Cevdet şartsız şekilde Batılılaşma taraftarı ve materyalist değildir Hanioğlu'na göre. Toplumsal ihtiyaçlar ve gereklilikler noktasında hassastır ve erken Cumhuriyet ideolojisinin nüfuz edemediği bir derinliğe sahiptir. Bu hassasiyet bir noktadan sonra ona, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin takip ettiği siyasetle toplumun ve devletin kurtarılamayacağını fark ettirmiştir. Zaman içinde kurucusu olduğu cemiyetle yolunu ayırmış ve editörlüğünü yaptığı pür siyasî "Osmanlı" dergisini çıkarmayı bırakarak 1905 yılında Cenevre'de, kültür, edebiyat, felsefe, eğitim ve siyaset içerikli İçtihad Mecmuası'nı çıkarmaya başlamıştır.[193]

İçtihad Mecmuası, uzun ömrü ve çeşitli imzaları bir arada toplamasıyla ikinci Jön Türk hareketinin önemli bir yayın organı olmuştur. Abdullah Cevdet mecmuayı, fasılalı olarak 1904 – 1905 arasında Cenevre'de (Fransızca – Türkçe), Kahire'de (1906 – 1908) ve İstanbul'da (1911 – 1932), toplam 358 sayı[194] yayımlamıştır. "Bir ihtilalci olarak Abdullah Cevdet Batılılaşmaya inanmış pozitivist bir isimdir. Bu iki temel kimlik özelliği dergiye hâkim olmuştur. Devrin birçok önde gelen aydını dergide yazmıştır; Kılıçzâde Hakkı, Celal Nuri, Ubeydullah Efgani, Rıza Tevfik. Abdullah Cevdet'in şiirleri ve başta Shakespeare olmak üzere çevirileri de bulunmaktadır. Buna rağmen yazarın edebiyatçı yazarlar arasına girmesine yetecek edebî nitelikte bir müktesebatı olduğunu ifade etmek zordur.[195]

Mecmuanın ismi de dahil çıkarılmasında etkili olan neden, Abdullah Cevdet'in kendini bir modern müçtehit telakki ederek, toplum için yenileşmenin öncüsü kabul etmesidir. Yeni fikirlerin halk tarafından benimsenmesi yazar için oldukça önemli

[191] Hanioğlu**, a.g.e.**, s. 11.
[192] Hanioğlu**, a.g.e.**, s. 12.
[193] Gündüz, "Siyasal Muhalefet Aracı Olarak Edebiyat", s. 38.
[194] Ayrıntılı bilgi için bkz. Nazım H. Polat, "İctihad", **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevirimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad--dergi 15.12.2020
[195] İnci Enginün, **Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839 – 1923)**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2006, s. 85.

olduğundan İslâm fıkıh bilginlerinin sözlerinden hareket ederek materyalizme varmaya çalışır. Uzun yıllar çıkardığı derginin adını seçerken, "içtihat kapısını"[196] tekrar açmak amacına hizmet etmek istediği iddiasını öne çıkarmıştır. Abdullah Cevdet, materyalist modern bilimi yaratıcı legal akıl aracılığıyla İslâm'la sentezleyen ve ayrıca özgürleştirici orjinallikleri İslâm' a getiren bir perspektifle hareket etmiştir. Uyumakta olan toplumu uyandırma ameliyesi için Shakespeare de dahil, içerik olarak uyanışı sağlayacak adımların gerekliliğine inanmıştır:

"Homer'in aferidesi olan Aşil büyük muharipler yetiştirdi. Bu elimizdeki kitapta Şekspir'in arz ettiği Brütüs, selamet-i vatan, hürriyet-i umumiyye yollarında, öz kalbini eliyle koparıp atan kahramanlar yetiştirecektir. … Brütüse 'Brütüs! Sen uyuyorsun; uyan, kim olduğunu gör, Roma kalacak mı? Söyle, vur, hakkı yerine getir. Brütüs! Sen uyuyorsun, uyan! diye bağırarak Roma ve Romalılar kurtarılmıştı. Ben de Brütüs'ün bi-intiha büyüklüğü karşısında küçüklüğüme bakmayarak, ey Müslümanlar, ey Türkler, ey Türkiyeli vatandaşlar, sizlere böyle bağırıyorum: Uyuyorsunuz, uyanınız, söyleyiniz, vurunuz, hakkı yerine getiriniz."[197]

Abdullah Cevdet, yukarıda ifade ettiğimiz hassasiyeti sonucu, dinin ortadan kalkmasıyla oluşacak boşluğun nasıl doldurulabileceği fikrine yoğunlaşır. Buradan hareketle, dinlerin dogmalarını değil ama ahlâkî yaklaşımlarını içererek bireyi 'felsefî anlamda' dindarlaştıracak yeni bir felsefe üretilmesi gerektiğini düşünür.[198]

Abdullah Cevdet benimsediği materyalist toplumsal ahlakın, biyolojik materyalizmin ve yeni modernist yaklaşımların İslâm dini ile çelişmediğini anlatma gayreti içinde olmuştur. Yazar, materyalist fikirlerin gerek içerik gerekse bunların öğretilmesinin gereği olarak İslâm dinine aykırı olmadığını izah ederek, toplumsal kabulü arttırmak ister. Çünkü Abdullah Cevdet için, dinî söylem aracılığıyla aktarılmayan hiçbir gerçeklik toplumda kabul görmeyecektir. Yazar henüz Mekteb-i Tıbbiye talebesi iken, Ludwig Büchner'in "Natur und Geist" (Madde ve Kuvvet) adlı kitabını böyle bir motivasyonla tercüme eder.[199] Abdullah Cevdet, "'hikmet ve hakikat

---

[196] Mardin, **a.g.e.**, s. 235.

[197] Abdullah Cevdet, "Şekspir Hakkında", **İctihad Mecmuası**, 1908, Jül Sezar tercümesinde ifade-i müetrcim. Aktaran: Sevda Ayluçtarhan, "Dr. Abdullah Cevdet's Translations (1908-1910): The Making of a Westernist and Materialist 'Culture Repertoire' in a 'Resistanst' Ottoman Context", Yüksek Lisans tezi, **Boğaziçi Üniversitesi**, 2007, s. 16.

[198] Hanioğlu, "Anlaşılamayan Adam".

[199] Abdullah Cevdet bu metni 1893 yılında tercüme etmiştir. Bununla beraber Büchner'in **Matiére et Force** adlı eserin bir bölümünü, **Fizyolociya-yı Tefekkür** başlığıyla tercüme etmiştir. Aktaran: Tansü, "a.g.m.", s.12.

mü'minin gaib olmuş malıdır, nerede bulursa ahz-ü tasarruf eder …' hadis-i şerifinin bir gereği olarak Osmanlı kamuoyuna sunuyor ve buradaki düşüncelerin İslâm dini ile uyum halinde olduğunu belirtiyordu."[200] Büchner Abdullah Cevdet için özellikle dinî dogmalara karşı açtığı savaşta oynadığı rolle[201] kıymetli olmuştur. Bu rolü Doğu-İslâm toplumunda kendisi elde etmek istemiştir.

Bu kabulde ve yaklaşımda toplumsal kaygı tezahür etmektedir. Çünkü bir yandan Batı modernitesinin damgaladığı ya da etiketlediği dinî uygulamaların yetersizliği fikri alımlanmış, benimsenmiş diğer yandan onun aslında yeni bakışa aykırı olmadığı ispata çalışılmaktadır. Burada tezahür eden kendine Batı'nın gözünden bakan bir aydın kaygısıdır. Bu durumu, dinin düşünsel kodlarında materyalizm, pozitivizm veya başka bir modernist yaklaşıma aykırılık olup olmadığı gerçeğinden bağımsız olarak değerlendiriyoruz. Batı'ya karşı, İslâm dininin damgalanışına karşı, onun toplumsal ilerlemeye mâni olmadığını ispata çalışmakta kendini gösteren bir kaygı söz konusudur. Diğer yandan dinî kaynaklara, Osmanlı toplumuna, yeni fikirleri hızlıca benimsetmek için kullanışlı bir araç misyonu yüklenmektedir. Burada aciliyete, hızlı hareket etme gayretine asgari dikkat gerekir. "Madde ve Kuvvet"in on sekiz yıl sonraki tam çevirisinde yazar, metinde din denen şeyin Hristiyanlık olduğunu, İslâm'a da uyarlanacak olsa buna cevap verebilecek hocaların bulunduğunu ifade eder.[202] Dolayısıyla İslâm'ın algılanışı ve uygulanışı noktasında, acil değişim gerektiğine dair Abdullah Cevdet'in II. Meşrutiyet gündeminde söylemini belirleyen kaygı, ikinci baskı zamanında belki de dengesini bulmuştur diyebiliriz.

Damgalanmışlıkla baş etme çabasında, savunuculuk yapma gayreti kendini gösterir. Abdullah Cevdet'in söylemi özelinde, materyalist bir ahlâk tasarımı önerisi de benzeri bir baş etme mekanizmasının devreye sokulmasıdır. Zira yazar, mevcut olumsuzlukları dinin, kişisel alana has olduğunu düşündüğü ibadâtın önemsenip, toplumsal alanı, insanlar arası ilişkileri düzenleyen muamelât kısmının ise ihmal edilmesine bağlamaktadır. "Müslümanlık isim ile, oruç ile, namaz ile değildir, 'Al-din

[200] Hanioğlu**, a.g.e.**, s. 14.
[201] Hanioğlu**, a.g.e.**, s. 15.
[202] Hanioğlu, **a.g.e.**, s. 15.

al-muamele'; din muameleden ibarettir. demektir."[203] şeklinde açıklama yapan yazar, dinin muamelât kısmının mutlak surette öncelikli ve belirleyici olduğu kanaatindedir. Bu noktada kendini gösteren kaygı yazarın, dinî sistemin bütünlüklü yapısının farkında olarak meseleleri değerlendirebilme yetkinliğini kaybetmesine sebebiyet vermiş görünmektedir. Zira İslâm, ibadât ve muamelât kısımlarıyla bir bütündür ve bölümlenerek ele alındığında, tüm sistemlerin parçalanmasında olacağı gibi, uygulama problemleri baş gösterebilecektir. Ne var ki Abdullah Cevdet için içinde bulunulan durum, hız gerektiren bir sorunlar yumağı olarak algılandığından, bölüp parçalayan, seçip ayıran bir tutum gerekli addedilmektedir.

Abdullah Cevdet, din yokluğunu da vecibesiz ve müeyyidesiz ahlakî ve felsefî dindarlıkla aşabilmenin mümkün olacağına inanmaktadır. Yazar için Mevlânâ, Hayyâm ve Orfî-i Şirazî, din yokluğunda oluşacak felsefî boşluğu dolduracak, vecibesiz ve müeyyidesiz bir sevgi dininin temel ilkelerini belirleyecek, hem de modern bilimle geleneğin bağdaştırılmasına katkıda bulunacak kaynaklar[204] olarak görülmektedir.

Söz konusu yaklaşım İslâm dinine dair oryantalist bakışla ve özellikle Jean-Marie Guyau ile ortaktır ve Osmanlı içinde bu yaklaşımı savunan Abdullah Cevdet "Müslüman bir Guyau"[205] haline gelmiştir. Hanioğlu yazarın, deneysel bilim ile dini bağdaştırarak ve eklektik bir bilimsel-ahlakî felsefe yaratarak İslâmiyet'i modern çağa taşımayı arzulayan bir düşünce adamı olduğunu vurgular. Bu anlamda benzemeye çalıştığı, Büchner, Strauss, Guyau ve Abduh kadar donanımlı olmamakla beraber niyet olarak bu isimlerle ortaklaştığını ifade eder.[206] Erol Güngör'ün batıcı-inkılapçı aydınlara yönelttiği eleştirinin[207] temelinde yer alan mesele Abdullah Cevdet'in tutumunda da kendini gösterir. Zira yazar için yeni bir materyalist ahlak inşası

---

[203] Abdullah Cevdet, "İfade-i Mütercim", 1908, Mısır, Reinhart Dozy, **Tarih-i İslâmiyet**. Aktaran: Ayluçtarhan, "a.g.m.", s. 197.

[204] Hanioğlu, "a.g.m.", s.15. Aktaran: Abdullah Cevdet, **Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şi'r ve İrfân**, Yay. Haz. Erbay – Yıldırım - Utku.

[205] Hanioğlu, "a.g.m.", s. 13. Aktaran: Abdullah Cevdet, **Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şi'r ve İrfân**, Erbay – Yıldırım - Utku.

[206] Hanioğlu, "a.g.m.", s. 14. Aktaran: Abdullah Cevdet, **Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şi'r ve İrfân**, Erbay – Yıldırım - Utku.

[207] Ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Yıldız, Fikret Çelik, "Türk Batıcılığının Milliyetçi-Muhafazakârlık Üzerinden Tenkidi: Erol Güngör Örneği", **Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, Yaz 2012, S.62, s.269-294.

gayretinin temelinde laik yaklaşımı önemseyiş ve Batı'nın geldiği noktayı mümkün kılan manevî ve kültürel kodların işlevine olan güven yer almaktadır. Tarihselliğin zayıfladığı toplumlar için[208] pozitivist yaklaşım ve gelenek de dahil inançlar bütünü, akılcılık ve laiklikle özdeşleştiği ölçüde uygulanabilirdir. Abdullah Cevdet'in söylemlerinde de kendini gösteren söz konusu durumda, mühim olan Batılı modele göre ilerlemeyi sağlamaktır. Kaygı etkisinin belirginleştiği temalarda yazar, terakki adına acilen uygulanabilecek ve hızlı sonuç doğurabilecek biçimde söylemlerini düzenlemektedir. Yeni bir materyalist ahlak inşası gayreti de mezkûr tutumun tezahürlerindendir.

2.1.2. Dinî Söylem

Abdullah Cevdet açısından çok temelde, karşı karşıya kalındığını düşündüğü seyl-i hurûşân[209] ile baş edilememesinin sebebi, toplumsal gerçekliklerdir. Yazara göre, mevcut realiteyi ve dinin düşünsel perspektifini ve uygulamalarını yanlış ve eksik anlayıp uyguladığı içindir ki toplum, olanlar karşısında güçlü duramamıştır. Yobazlık, softalık olarak nitelediği dinin yanlış anlaşılıp uygulanmasıyla ortaya çıkan davranış ve söylemlerle, gerek İçtihad'daki yazı ve şiirleriyle gerekse yaptığı tercümeleri seçme stratejisiyle mücadeleye çalışmıştır. Bu anlamda tez çalışmamızın

[208] Nilüfer Göle, **Mühendisler ve İdeoloji**, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s.21.

[209] Abdullah Cevdet'in bu yaklaşımı direk ifade ettiği metinlerden birisi "Fas Hükümet-i İslâmiyesinin İnkırâzı" adlı metindir. Yazar bu ifadeyi ilk kullanan Osmanlı aydını olmuştur. Âkif kendisinden yaklaşık otuz yıl sonra seyl-i hurûşân ifadesini korku ve hayranlık karışımı bir bakış açısıyla ele alacaktır. Burada Abdullah Cevdet, "Bugünün medeniyeti coşkun bir sel gibidir ki, mecrasını Avrupa kıtasında açmıştır. Önüne gelen her türlü engeli, şiddetli bir şekilde alt üst etmekte ve yıkmaktadır. Müslüman toplumlar bu coşkun medeniyet seline karşı direnmekten geri durmalıdırlar. Millî hayatlarını ancak bu cereyana tabi olmakla ve ona katılmakla temin edebilirler." (Aktaran: Gündüz, **İçtihad'ın İçtihadı,** s. 61) diyerek aslında hem seyl-i hurûşân'ı tanımlamakta ve hem de onun karşısında Müslüman toplulukların kullanması gerektiğine inandığı reçeteyi sunmaktadır. Bununla beraber başka bir metninde yazar, "Mevcut medeniyetin medenî olmayanlara merhâmeti yoktur. Toplumsal tekâmül ve ilerleme kanunları bir kânundur ki, merhametsiz ve insafsızdır. Zayıfları, câhilleri, ehliyetsizleri helâke mahkûm eder." (Aktaran: Gündüz, **İçtihad'ın İçtihadı,** s.63) diyerek seyl-i hurûşân ifadesini açıklamış olur. Böylece sunduğu reçetenin, Fas Hükümeti ve toplumunun ilerleme fikrinden uzaklığı gerçeğini örnek göstererek, ne denli zorunlu bir reçete olduğu görüşünü desteklemektedir. Yazar ayrıca vaziyeti açıklamak için seyl-i hurûşân benzeri ifade ve imajlara da yazılarında yer vermiştir. Örneğin içinde bulunulan durumu bir yangına benzeterek, evinin etrafında yangın çıkmış bir adamı uyandırmamanın söz konusu olamayacağını ifade eder. (Abdullah Cevdet, "Yemin İçin Bir Kelime", **İçtihad**, S. 25, 15 Haziran 1327 (28 Haziran 1911)).

tarihsel kapsamı dışında olsa da yazarın "Akl-ı Selim"[210] olarak tercüme ettiği Rahip Mesliner'e ait metne dair ifadeleri dikkate değer niteliktedir. "Sağduyu kutsal bir isyandır ve bunu gönüllerde gezdirmek aşkının ateşi hiçbir zaman söndürülemeyecektir. Promete, Kafkas dağlarında değil gönül dağlarındadır ve zincirlerini kırmıştır. Mabudumuz erdemdir. Erdemin yaratılması ise hürriyetsiz mümkün değildir. Hürriyetlerin en önemlisi ve kutsalı, fikir ve vicdan hürriyetidir. Bu çevirinin konusu, bir bağlılık ve ibadettir."[211] "Özgürlük Tanrısına bir kulluk kölelik ve tapınmadır."[212]

"Materyalist, ateist, eşitlikçi ve ütopyacı komünist, … 18. yüzyılın ilk Fransız materyalisti ve tanrıtanımazı"[213] olarak bilinen bir düşünürün görüşlerini tercüme ederek Abdullah Cevdet, toplumsal süreklilik için zaruri gördüğü dinî kabullerde sıkıntılı bulduğu umdelere karşı mücadeleye giriştiğini açıkça ifade etmiş olur. Dinlerin, insanların ve özellikle halkı sömürmek için politikacıların buluşu olarak var oluklarına inanan Meslier'in amacı, dinî ideolojiye karşı materyalizmi yerleştirmektir. Dolayısıyla Abdullah Cevdet tercüme vasıtasıyla, yeni bir materyalist ahlak anlayışı geliştirerek insanların özellikle de havasın ihtiyaç duyduğu yeni bir dinî yaklaşımın yerleşmesi için çabalamaktadır.

Dini yeniden kurgulama ihtiyacı aslen Abdullah Cevdet'in toplumsal zeminde hissettiği umutsuzluk dolayımındaki kaygı ile bağlantılı görünür. "Hummâ-yı İlham"[214] başlıklı bir şiirinde yazar inanç bağlamında toplumsal olarak arada kalmışlığın düzeyine dair oldukça olumsuz bir tablo ortaya koyar. Toplumsal olarak diyoruz zira şiirin dili "biz"dir. Yazar içinde bulunduğu toplum adına konuşmaktadır. Özellikle üçüncü dörtlükte; "Ne mürdeyiz, ne zindeyiz,/Mezarlar içindeyiz;/Ne mülhediz, ne mü'miniz./Bilinmiyor ne dindeyiz./ … /Hümâ demir

[210] Metin Millî Eğitim Bakanlığı yayınları arasından, 1928 yılında Arap harfleriyle ardından 1929' da Latin harfleriyle iki kere basılmıştır. Bu basımdan evvel İçtihad'daki 16 Şubat 1920 tarihli bir metninde Abdullah Cevdet, kitabın bazı bölümlerini aktarıyor olduğundan bahseder. Aktaran: Jean Meslier, **Sağduyu Tanrısızlığın İlmihali**, Çev. Abdullah Cevdet, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1995, s.27-39.
[211] Meslier, **a.g.e.**, s. 40.
[212] Vedat Günyol, "Büyük İnsancı Abdullah Cevdet", **Türk Dili**, Ocak 1979, sayı 328, s. 11.
[213] Meslier, **a.g.e.**, s. 29-31.
[214] Abdullah Cevdet, "Hummâ-yı İlham", **Şehbâl**, Samsun, 17 Teşrîn-i evvel 1912.

kafesdedir,/Kanadları Şikestedir,/Devâ şifâyı öldürür:/Tabîblerimiz de hastadır." diyerek inanç krizini aşikâr kılmış olur.

İnanç krizini ölümle dirim arasında kalmak metaforuyla eşleştirerek bir yandan da bu hal ile toplumun ölüme daha yakın bir konumda bulunduğuna işaret eder. "Mezarlar içindeyiz" ifadesi hissedilen buhranın ve kaygının boyutunu açık eden bir diğer imaj olmuştur. Ayrıca son iki mısrada aktardığı durumda durumun vahameti daha da derinleşir. Öyle ki "hümâ" gibi bir sembolün kafeste olduğunu dile getiren şiir, çeşitli kültürlerde kuşların en asili ve devlet kuşu olarak kabul edilen[215] hümâ kuşunun sembolize ettiği evrenin de artık işlevsel olmadığını ima etmiş olur. Bunun da ötesinde yazar, hastalığa deva olacak unsurların öldürücü nitelikte olduğunu ve doktorların dahi hasta bulunduğunu belirterek kendi tasavvurundaki olumsuzluğun boyutlarını gözler önüne sermiş olur. Dolayısıyla Abdullah Cevdet için yaşanan toplumsal kaygıdan kurtuluşun formülü, "Hummâ-yı İlham" da dile getirdiği noktaları diğer edebî ürünleriyle beraber değerlendirince, yeni bir kültürel dünya görüşü inşa edebilmek adına yeni bir dinî söylem üretmek zaruretine işaret eder.

"Fünûn ve Felsefe Sânihâları"[216] adlı derlemesi de Abdullah Cevdet'in materyalist ve pozitivist yeni yaklaşımların, kadîm dinî metinlerce ve İslâmî düşünce geleneğinin önde gelen isimlerince desteklendiğini kanıtlamaya çalıştığı bir başka metnidir. Bu metinde yazar, hadislere, kadîm fukahânın açıklamalarına günceli söyletmeye çalışmıştır. Örneğin "Ben kendisine perestiş olunan pâdişâhım, ben nesilleri, ecdâdları nasıl hazırlamışlar ise öyle i'mâl eder, öyle 'âlem-i vücuda getiririm." hadisinin, biyolojik veraset yasalarına işaret ettiği ve Théodule Armand Ribot'nun kalıtım üzerine eserini özetlediğini[217] ifade etmektedir.

"Bu kutsî hadis, tıbbî bilimlerin son devirlerde pek çok incelediği verâset-i vücûdiyye (kalıtım) teorisinin mükemmel bir kuralını teşkil eder. Verâset-i vücûdiyye terimi zannederim dilimizde ilk defa kullanılıyor. Verâset-i vücûdiyyeden murad ettiğim, mal mülk, servet gibi insanın vücudu haricinde kalan verasettir. Bir evladın

[215] Cemal Kurnaz, "Hümâ", **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevirimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/huma 14.01.2021

[216] Abdullah Cevdet metinde, felsefeyi, bilimi, aklı, çalışmayı ve gayreti öven ayet ve hadislerden, Doğu'lu ve Batılı filozof, düşünür ve fakihlerden alıntılar yaparak günün ihtiyaçları doğrultusunda yeniden yorumlamıştır. Zira tüm bu yeniden yorumlama gayreti yazarın kurduğu kültürel yeni dünya görüşü için oldukça gerekli görünmektedir. Toplumsal kaygıyı giderebilmek adına bir kolaj yapmıştır.

[217] Abdullah Cevdet, **Fünûn ve Felsefe Sânihâları** ,Yay. Haz. Yanık – Utku, s. 8.

babasına şekil ve simaca benzemesi bir verâset-i vücûdiyyedir, bir evladın zekâ ve istidatça ebeveynine, ecdadına benzemesi bir mîrâs-i vücûdîdir. Bugün bilhassa mevcut Fransa hakîmlerinden Théodule Ribot'nun Hérédité psychologique unvanlı kitabında bir araya getirip yazdığı bilimsel vesikalar, güzel ve çirkin yeteneklerin, iyi ve kötü ahlâkın, zekânın hatta maharetin genetik soydan gelenlere geçişini kesin bir surette doğruluk mertebesine vardırmıştır."[218]

Metnin 1912 senesinde yapılan üçüncü basımı için yazdığı kısa önsözde yazar, içinde bulunulan çağın bir sürekli uyanıklık çağı olduğunu ve uyuyanların yaşamasının mümkün olmadığını belirtir. Önlenemez bir dalga yani seyl-i hurûşan ile karşı karşıya kalınan bir sahne şeklindeki imajı destekleyen bu açıklama, yazarın kaygısının işaretlerindendir. Yazar, tereddüt ve sarsıntılı bir iman ile hareket eden milletlerin, önlenemez sele kapılarak gideceğini ifade eder. Dolayısıyla muhatap olunan bir sel söz konusudur ve bu sel önündekileri ya kendine katacak, ki bunlar sağlam imanlı ve uyanık olanlar olacaktır, ya da uyuyanları yok edecektir.[219] Her halikarda mezkûr sel, öncesi ve sonrası karşılaştırıldığında muhatapları açısından büyük bir değişim ifade eder mahiyettedir. Dolayısıyla en azından selde yok olmamak adına, selin sürüklediği yönü hedefleyip Abdullah Cevdet, geçmişin dinî söylemlerinde yer aldığını düşündüğü yeni bilimin izlerini tespite çalışmaktadır.

Bu çerçevede, "Strauss'un *Das Leben Jesu* çalışmasıyla ortaya koyduğuna benzer bir 'tarihî Hz. Muhammed' yaratmak isteyen Abdullah Cevdet bunu al-Ma'arrî benzeri düşünürlerin tezleriyle takviye ederek bir 'materyalist İslâm' inşa edebileceğini düşünmüştür. Abdullah Cevdet'in Reinhart Dozy'nin *Het Islamisme: De Voornaamste Godsdiensten* (Tarih-i İslâmiyet) kitabını Türkçeye tercüme etmekteki temel amacı da … Hz. Muhammed'i metafizikten ayrıştırarak tarihselleştirecek bir düşünsel arka plan hazırlamaktı."[220] Yazar "İfade-i Mütercim"[221]de Müslümanların bir İslâm tarihine ihtiyaç duyduklarını fark ettiğini ve gereken evsafta bir metni, Hollandalı müsteşrik profesör Doktor Dozy'nin çalışmasında bulduğunu ifade eder. Müslümanlar için bu metinden daha faydalı başka bir metin olmadığını belirterek,

[218] Abdullah Cevdet, **Fünûn ve Felsefe Sânihâları**, Yay.Haz. Yanık-Utku, s. 200.
[219] Abdullah Cevdet, "Üçüncü Tab'ı İçin Bir Kelimecik", 30 Mart 1912. Aktaran: Yay.Haz. Yanık-Utku, **a.g.e.**, s. 153.
[220] Hanioğlu, "a.g.m.", s.12. Aktaran: Abdullah Cevdet, **Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şi'r ve İrfân**, Erbay, Yıldırım, Utku.
[221] Abdullah Cevdet, "İfade-i Mütercim", 1908, Mısır, Reinhart Dozy, **Tarih-i İslâmiyet**. Aktaran: Ayluçtarhan, "a.g.m.", s. 197.

metnin hurafelerden uzak[222] bir tarihsellikle meseleyi ele aldığını belirtir. Devrinde bu tercümesi dolayısıyla yoğun eleştirilere maruz kalan Abdullah Cevdet'i eleştirenlerden biri de Mehmet Âkif olmuştur. Âkif, yazarın metni tercüme etmedeki amacının, İslâm'ı zayıflatmak[223] şeklinde tezahür ettiğini belirtir. Hatta tercüme, meşihata yoğun şekilde şikâyet edildiği için 1910 yılında toplatılmıştır.

Abdullah Cevdet tercümenin önsözünde, Dozy gibi gayrimüslim bir müsteşrikin metnini tercüme etmiş olması dolayısıyla gelebilecek eleştirilere karşı, yine dinî kaynakları sıralayarak birtakım argümanlar geliştirmiştir. Yazar Müslüman olabilmek için âlim ve fazilet sahibi olmanın yeterli olduğunu belirtir. Zira ona göre, "âlim, faziletkar olan her ferd, Müslimdir. Cahil, fasidü'l-ahlak olan bir kimse ahfad - ı Rasulullah'dan bile olsa Müslim değildir."[224] Dolayısıyla Abdullah Cevdet için Müslim olmanın şartı faziletli ve âlim olmaktır. Bu iddiasına, Hz. Muhammed'in bir saatlik ilmin bin senelik ibadetten hayırlı olduğunu ifade ettiğini belirttiği hadisini delil gösterir. Yazar anlık sorunu çözmek kaygısıyla, tüm bir sistemin kaidelerini yeniden kurgulayabilmektedir. Çünkü İslâm dinine mensup olmak, Müslüman olmak için temel şartlar bellidir. Buna rağmen Abdullah Cevdet'in ilmi, fazileti ve tercüme ettiği metnin yazarını övebilmek kaygısıyla yadsıdığı İslâm'ın beş temel şartı, önsöz metninde yer bulamamış olur.

Bunlar yanında tezin ele aldığı yıllar dışında olsa da 1922 yılındaki Bahaîlik[225] savunusun da yeni tarz materyalist bir ahlak anlayışı geliştirme gayretinin tezahürlerinden olduğunu belirtelim. Dinin toplumu reforme eden, barış, ahenk ve birlik sağlayan karakteristiğini önemseyen Abdullah Cedvet, Bahaîlik'i materyalizm ile dini uzlaştırıcı bir araç olarak görmüştür. "Mezheb-i Bahaullah, Din-i Ümem" başlıklı yazısıyla yazar, Bahaîlik'in özellikle hümanist boyutlarını ön plana çıkararak devre hâkim hümaniter görüşlerin de etkisiyle, Hristiyanlık ve İslâm'ın bu anlamda

[222] Abdullah Cevdet, "İfade-i Mütercim". Aktaran: Ayluçtarhan, "a.g.m.", s. 198.
[223] Mehmet Âkif, "Açık Mektub, Ebu'z-Ziya Tevfik Efendi'ye", **Sırât-ı Müstakîm**, 1325/1910, s.409-410. Aktaran: Cengiz Karataş, **Kahriyat Bir Muhalifin Şiirleri**, Sonçağ Akademi Yayınları, İstanbul, 2019, s.6-7.
[224] Abdullah Cevdet, "İfade-i Mütercim". Aktaran: Ayluçtarhan, "a.g.m.", s. 198.
[225] Hanioğlu, "a.g.m.", içinde Abdullah Cevdet, **Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şi'r ve İrfân** s.17.

yetersiz olduğunu vurgulamıştır.[226] Bu doğrultuda bakıldığında Abdullah Cevdet, tüm Jön Türk yayıncılar arasında en radikal laiktir. Din ve devlet arasında tam ayrımı savunmuş ve inançlı bir materyalist olarak Müslümanları tedricen dinsel dünya görüşlerinden vazgeçirmenin ve onlara sadece bilime dayanan bir dünya görüşüne doğru rehberlik etmenin yollarını[227] aramıştır.

Abdullah Cevdet'in bu meyanda en çok zikrettiği konulardan bir diğeri dünyada cennet kurmak gayretidir. Yazara göre kişinin ahireti, bu dünyasıyla aynıdır. Bu görüşünü, çoğu fikrine destek bulurken yaptığı gibi, Kur'an ayetinden destekle ifade eder. "Bu dünyada nasıl isen öbür dünyada da aynı olursun hatta daha ileri seviyede" mealindeki ayeti delil göstererek fikrini savunur.[228] Yani bu dünyayı cennet kıl ki ahirette cenneti bulasın. Bu nedenle Abdullah Cevdet peygamberlerin aksine, cennetin bu dünyada imar edilmesi gerektiğini savunur. Yazara göre cennet bu dünyada kurulursa ancak o şekilde öbür dünyada gerçek cennete kavuşmanın mümkün olacağını düşünür. Hatta kendisini özellikle bu noktada peygamberlerle kıyaslar ve onlar öte alemde cenneti vaad ederken kendisinin bu dünyayı cennet yapmayı vaad ettiğini ifade eder.

"Şa'ir Cennet Yapıcı

Sizi aydınlatmaya çalıştım gece gündüz,/Aydan güneşe gittim, güneşten aya geldim;/Peygamberler va'd ederler cennet öbür dünyada/Ben size bu dünyayı cennet yapmaya geldim."[229]

Kendisine biçtiği kurtarıcılık, müçtehitlik ve peygamberlerle kıyaslanacak derecede kutsal vazifelere memur olma hali karşısında Abdullah Cevdet, içinde yaşadığı toplumun miskinliğinden son derece rahatsızdır. Bu durumu da toplumsal ilerlemenin önünde büyük engel olarak zikreder. Abdullah Cevdet'in şiirlerindeki

---

[226] Ayşe Polat, "A Conflict on Baha'ism and Islam in 1922: Abdullah Cevdet and State Religious Agencies", **İnsan ve Toplum**, cilt 5, sayı 10, 2016, (çevrimiçi) https://insanvetoplum.org/en/issues/10/m0156

[227] Eric J. Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", **Kemalizm**, Ed. Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s.47.

[228] Abdullah Cevdet, **İctihad**, 15 Haziran 1932, No:347, s.5738. Aktaran: Gündüz, "'Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı' Abdullah Cevdet'in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar", s. 134.

[229] Abdullah Cevdet, **İçtihad Mecmuası**, 15 Haziran 1932, S.347, s. 5738. Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s. 72.

umutsuz tablo, dünyaya düşmüş olmanın ıstırabı ve mutsuzluğunun sonucudur. Hatta yazar, dünyaya yanarak gelmiştir. Tıpkı cennetten düşen bir melek gibidir.

"Sai Mezarının Taşına

Bu toprağa beni atdı bir şimşek;/Yanan kanatlarım kaldı göklerde;/Yaşatmak gayreti yaşatdı beni;/Ölmenin teselli olduğu yerde."[230]

Bununla beraber içine düştüğü toplumda yaşamaktan bezgindir. Yaşama ve hayata tutunma sevinci yoktur. Çünkü içinde bulunduğu toplumu dünyevi bir teşebbüse ikna etmek zordur. Yazar, cehalet, taassup körlüğüyle malul ve hakikatlere sağır bir toplumda olmaktan son derece rahatsızdır.[231] İçine düşüldüğünü ifade ettiği cehaleti, yüce ve şerefli konuları içeren kitapları dahi okuyup anlayacak bir okur-yazar kamu kalmadığına dair şikayetlerini II. Abdülhamid idaresine bağlar. Yazar konuyu şu şekilde dile getirir;

"Bâ-husûs böyle me'âlîden bâhis kitapları az çok okuryazar olanlara okutabilmek münteni' olduğu bir zamanda. Fakat bu hâl; kaz sürüsüne müşâbih, amelsiz, emelsiz bir mâ'şer-i bî-çâregâna hükümdar-ı mutlâku'l-inân olmayı, hür, zî-vakâr, âgâh, münevver, fa'al, bir kavme padişah olmaya tercih edecek kadar sâhib-i akl-ı selîm olmayan bir müstebidd-i fâninin eseridir."[232] Dolayısıyla Abdullah Cevdet yaşanan cehaletten tümüyle II. Abdülhamid idaresini sorumlu tutarak, yaşanan toplumsal değişimin diğer boyutlarını fark etmeye engel bir aciliyet telakkisi ile konuyu ele almıştır. Sözlerinin devamında, "bu eser-i meş'ûm; müessirinin zevâliyle fenâ-yâb olacaktır."[233] diyerek yazar, Fransız İhtilali'nin yarattığı modern hürriyet ve sekülerlik anlayışının Osmanlı aydınlarından olarak kendisi üzerinde yaratmış olduğu toplumsal kaygıyı bertaraf edebilmek adına derinlemesine düşünmeden vardığı sonuç olarak II. Abdülhamid idaresinin cehalete sebebiyet verdiği tespitine, en kestirme

[230] Abdullah Cevdet, **İçtihad Mecmuası**, Teşrin-i Evvel 1929, S.282, s.5267.
[231] Gündüz, "'Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı' Abdullah Cevdet'in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar", s. 132.
[232] Abdullah Cevdet, "Kari'lerime", 13 Eylül 1903, Viyana. Aktaran: Abdullah Cevdet, **Hükümdar ve Edebiyat**, Yay.Haz. Odunkıran – Tuncer - Alpaydın, s.25.

[233] Abdullah Cevdet, "Kari'lerime", 13 Eylül 1903, Viyana. Aktaran: **Hükümdar ve Edebiyat**, Yay.Haz. Odunkıran – Tuncer - Alpaydın, s.25.

çözümü de geliştirmiş olur. Abdullah Cevdet'e göre bu idarenin ortadan kalkması her türlü olumsuzluğun giderilmesini sağlayacaktır.

Söz konusu yaklaşımda kendini gösteren, toplumda tümüyle olumsuzluk vehm eden bakışın da toplumsal kaygı tezahürü olduğunu ifade etmek gerekir. Zira yazar kendi yaklaşımı doğrultusunda ve kendi çözüm önerileri mesabesinden bir çerçeve çizer ve bunlara uyumlu olmayan unsurları olumsuzlama eğiliminde olur. Bu durum, bütünlüklü gözlem ve olanı kendi gerçekliği içinde kavrayabilme kapasitesini yitirmeye sebebiyet veren kaygı sebebiyledir.

Başka bir örnekte de Abdullah Cevdet, Bakara Suresi 194. ayeti delil göstererek, Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu olumsuz koşulları bertaraf etmek için yeni bir yöntem önerisinde bulunur. Yazara göre içinde bulunulan olumsuzlukların sebeplerini Batı'nın saldırışındaki kuvvette değil, onların hücumunun ilkelerini doğru anlayıp uygulayamamış olmakta aramak gerekmektedir. Zira ayette, "size ne yolda ve ne vasıtalarla hücum ve düşmanlık ederlerse siz de onlara o yolda hücum ve düşmanlık uygulaması yapınız" denmektedir.[234]

Ayet ve hadisleri, toplumun kendisini daha doğru anlayabilmesi ve fikirlerini kabul edebilmesi amacıyla kullanmasının yanında Abdullah Cevdet söz konusu temel kaynakların doğru anlaşılmadığını ve dünya hayatının gerçeklerine yönelik taraflarıyla ele alınmaktan uzak idrak edildiklerini vurgular. Örneğin, hayat şartlarının olumsuz arz etmesi dolayısıyla yaşanan ölümler karşısındaki tevekkülün yersiz olduğunu belirtir. Böylesi bir tevekkülün, hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalışmak gerektiğini vaz eden dinin tam anlaşılmaması sonucu vuku bulduğunu ifade eder.

Bahsi geçen hadisi ele almadan evvel aynı metinde Abdullah Cevdet, fakirliği iki cihanda yüz karası olarak niteleyen başka bir hadisi, Hz. Muhammed'in (SAV) fakirliğinin, kendisi için övünç olduğunu belirttiği hadisi ile değerlendirerek ele alır. İlk ele aldığı hadisten hareketle dinin fakirliği övmemiş olduğunu ifade eder. Hatta ikinci hadisteki fakirlik övgüsüne öfkelenir ve hadisin uydurma olduğu imasını

[234] Abdullah Cevdet, "Âyine-i Matbuat", **İçtihad Mecmuası**, 26 Eylül 1913, S.80-3, s.1771-1773. Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s. 172-177.

metnine yedirir.[235] Dolayısıyla Abdullah Cevdet, güncel durum açısından önemli olan ve acilen çözülmesi gereken, örneğin terakki için toplumsal olarak çokça gayret etmek gerektiği inancına dinî delil gösterebilmek adına, ayet ve hadislerde ya da onların yorumlarında seçip ayırıcı tutumunu yinelemiş olur.

Ayrıca yazar Necm Sûresi 39. ayete yer verdiği yazısında, ayetin tefsirine dair bir de dörtlük yazarak, İslâm'ın esasları itibariyle çalışıp gelişmeye, terakkiye destek veren bir din olduğunun altını çizerek öfkeli bir dille Avrupalıların teknik ve ilimce ilerlemiş görüntüsü karşısında İslâm topluluklarının geri kalmışlığını dillendirir. 39. ayetin "inne" pekiştirme edatını almayarak, "leyse li'l-insâni illâ mâ seâ' " şeklindeki kısmına yer verir. Ardından "yani" diyerek ayetin anlamını aktararak, "Yani insan için mesâîsinden başka istinâdgâh yoktur."[236] şeklinde anlam verir. Ardından ise bunu diyen bir dinin mensuplarının nasıl atalet ve tembelliğe düşebildiğine dair mantıklı bir açıklama bulunamayacağını ifade eder. Mezkûr yaklaşımla Abdullah Cevdet, kendi kurtuluş ideali doğrultusunda dinî kaynaklardan birtakım unsurları seçip ayırarak yeni bir söylem üretmektedir. Zira ayetin, öncesinde ve sonrasındaki ayetlerle beraber okunmasıyla ilk anlamı, "suçların ve cezaların şahsiliği"[237]nin esas oluşudur. İlk verilen anlam bu doğrultudaki sorumluluk ilkesidir. Dolayısıyla ayet, sûrenin bütünlüğü içinde okunduğunda, dünya hayatında yapılanların sorumluluğunu, ahirette herkesin şahsî olarak üstleneceğine dair bir anlam çerçevesine dahildir. Bununla beraber ikinci bir anlam olarak, "dürüstlükle çalışıp çabalamanın, alın teriyle kazanmanın Allah nezdindeki değerine" de işaret eder. Dolayısıyla Abdullah Cevdet, kendi yeni kültürel dünya görüşü kurgusu açısından ayeti tek başına ve ikinci anlamıyla ele alıp değerlendirmeyi uygun görmüştür.

Abdullah Cevdet ayeti tefsir ve izah maksadıyla manzum bir metin de kaleme aldığını ifade ederek dipnotta şiire yer vermiştir. "Bulmak istersen mezellettine rehâ,/Bir hakikattir, buna ol âşinâ:/Kimseden imdâda etme intizâr/Derd ki sen ile

[235] Abdullah Cevdet, "Cihân-ı İslâm'a Dair", **İçtihad**, S. 26, 1 Temmuz 1327 (14 Temmuz 1911).
[236] Abdullah Cevdet, "Cihân-ı İslâm'a Dair", **İçtihad**, S. 26, 1 Temmuz 1327 (14 Temmuz 1911), s.762.
[237] Kur'an-ı Kerim, Diyanet İşleri Başkanlığı, (çevrimiçi) https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Necm-suresi/4820/36-54-ayet-tefsiri 12.02.2021

tebdîr-i devâ:/"Leyse'l-insân illâ mâ seâ' "[238] Tefsir maksadıyla yazdığı mısralarda da ifade ettiği üzere Abdullah Cevdet'e göre düşkünlükten kurtulmanın çaresi, kimseden yardım beklentisi olmaksızın, kişinin kendisine inanmasıdır. Zira ayeti manzumeye alarak Abdullah Cevdet, kişinin kendi başına çalışıp kazanmaktan başka bir çaresi olmadığını ifade etmiş olur.

Yazar bundan başka dünyada kör olanın ahirette de kör olacağı mealindeki İsra Suresi 72. ayetin, cehalet ve taassup körlüğüne işaret ettiğini savunur. Bu ve benzeri ayetlerle kast edilenin, insanları bu dünya hayatında birer cennet yaratmak, adalet tesis etmek için gayret sarf etmek olduğunu ifade eder. Abdullah Cevdet, Osmanlı toplumunun bunları doğru anlamaktan uzak olduğu kanaatindedir.[239]

"Fünûn ve Felsefe Sânihâları" başlıklı derlemesinde konuyla ilgili yazar, Allah'ın "kemâlât" sahibi olarak yarattığı alemin kanunlarını öğrenme noktasında kendisinin, tümüyle yetkin olamasa da bir dereceye kadar idraki ile araştırabilir ve bu kanunlardan istifade edebilir olduğunu belirtir. Bu yaklaşımdan hareketle "Bana dua ediniz, ben de sizin için kabul edeyim" mealindeki Mü'min Suresi 60. ayetin tefsiri olarak, Allah'ın ayet ile muradı olarak "kemâlât-ı ilâhiyye kavânîninin mütâla'a-i esrârı ve iktitâf-ı semerâtı"[240] olduğunu ifade eder. Yani yazar ayetin, Allah'ın kemâl olan yaratışının kanunlarını anlamak ve öğrenmek amacıyla, O'ndan yardım talep edildiğinde icabet edeceğine işaret ettiğini belirtir.

Bu noktada Abdullah Cevdet, ayeti yorumlama, gündelik hayata bu yorumu adapte etme pratiklerini dönüştürmeye yönelik bir yeni bakış geliştirir. Yeni bir yaklaşım ve hızlı uygulanabilecek bir çözüm gerekmektedir zira bir seyl-i hurûşân, yangın söz konusudur. Ayetin güncel ihtiyacı karşılayacak bir yorumu gerekmektedir ve ötesi yazarı ilgilendirmemektedir. Ayet, tefsir çalışmalarında nasıl algılanmış olabileceği, nüzul sebebine bağlı olarak manasının derinliği, siyer anlatısındaki yeri gibi diğer boyutlarına değinilmeksizin en pratik haliyle yorumlanmıştır. Zira Abdullah Cevdet, içinde bulunduğu toplumun tembelliğinden şikayetçidir. Bununla beraber dinî

[238] Abdullah Cevdet, "Cihân-ı İslâm'a Dair", **İçtihad**, S. 26, 1 Temmuz 1327 (14 Temmuz 1911), s.762.
[239] Abdullah Cevdet, "Vur! Fakat Dinle", **İçtihad Mecmuası**, 21 Nisan 1913, S.61, s.1332-1336, Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s. 157-165.
[240] Abdullah Cevdet, **Fünûn ve Felsefe Sânihâları**, Yay.Haz. Yanık-Utku, s. 48.

öğretinin bu ataleti beslediği kanaatindedir. Bu nedenle mezkûr ayete, "Benden yardım isteyiniz, ben sizin arzunuzu yerine getiririm"[241] manasını verir. Yardım istemek ifadesinden murad edilenin, Allah'ın isimlerini teşbih tanesi döndürerek zikr etmekten ibaret olmadığını belirtir. Yardım isteme kelimesinin "sa'y ve cehd" kelimeleriyle eş anlamlı kullanıldığını ifade eder. Ayeti yine Necm Suresi 39. ayetin meali olan, "insan ancak çabasının karşılığını elde eder" ayeti ile beraber değerlendirerek yardımın çalışma ve gayret sarf etme şartına bağlı bulunduğunun altını çizer. Bu nedenle Abdullah Cevdet'e göre ayetteki yardım istemenin pratikteki karşılığı gayretle çalışmaktır. "Dinî inanç yerine insan iradesini koyan"[242] yazar için ancak kendi iradesiyle çabalayan insanlardan oluşan bir toplum için kurtuluş idealine erişmek mümkün olabilecektir.

"Dinim

Mabudum fazilet fikri, nemazım,/Sevmektir her canı aciz, muktedir./Kıblem nihayetsiz fezâ yıldızlar,/Tesbihim altun taneleridir."[243]

Yukarıdaki dörtlükten de anlaşıldığı üzere Abdullah Cevdet'in söyleminde dinî kavram ve semboller, muamelâtı ibadâta önceleyen bir yaklaşım doğrultusunda içeriksel değişime uğrar. Bunun nedeni de toplumsal kaygıdır zira önlenemez dalga karşısında acil uygulanabilecek çözümler gerekmektedir ve topluma bunların hızlıca benimsetilmesi şarttır. Abdullah Cevdet açısından, bu dalga ile mücadele etmek yersizdir. Yapılması gereken ona teslim olmak ve tek medeniyet olan Avrupa medeniyetinin yolunu tutmaktır. Dolayısıyla yazar söylemini bu çerçevede şekillendirir. Söyleminin toplum tarafından kabullenilmesini kolaylaştırabilmek adına, halkın kullanageldiği terminolojiyi kullanır. İçeriksel dönüşümlere tabi tuttuğu klasik sembol ve kavramları, fikirlerini desteklemek adına revize eder.

Örneğin Kabe'ye insanlar arasında bir sevgi sarhoşluğu oluşturmak için gittiğini ifade eder. Yani İslâm'ın temel sembollerinden olan Kâbe'nin tanımını için Abdullah Cevdet sevginin kaynağı olma niteliğini mutlaklaştırır. Kâbe için ifade

[241] Abdullah Cevdet, **Fünûn ve Felsefe Sânihâları**, Yay.Haz. Yanık-Utku, s.164.
[242] Emel Kefeli, "Türk Edebiyatında çeviri (1860-1923)", **a.g.e.**, s. 49.
[243] Abdullah Cevdet, **Karlı Dağdan Ses**, s. 46.

edilebilecek diğer anlam katmanları ve terminolojik bağlamlara, yazarın işine yaramadığı için yer verilmez. Tercihlerini, içinde bulunduğu güncel atmosferde, toplumsal mutabakat ve sevgi temelli birliktelik ihtiyacını, diğer ihtiyaçlara öncelemek kaygısıyla yapar. Söz konusu ihtiyacı giderebilmek adına yazar, dinî inanışta "samimiyet"e olan inancı ve güvenini de dile getirmiştir. Samimiyeti, inancın temeli ve birleştirici ana unsur olarak görerek edebî yaklaşımına yedirmiştir. İhlas ile kendisine düşman olan kişinin dahi, samimiyeti dolayısıyla kendi nezdinde kıymetli olduğunu vurgular.

İhlâs Âteşi Kardaşlaşdırıcı

"Samimîlik, sensin benim dinim yahud ilhadim,/Ey her dinde dinlileri dindaş yapan heyecan;/Buzlar ihlâs âteşile erir olur bir 'ummân,/Can dostumdur ihlâs ile bana düşman olan can."[244]

Bununla beraber yazar örneğin başkalarını incitmektense, kendisinin incinmesini yeğler. Şair, benim ibadetim sevmektir der. İnsanları sevmek onun için ibadet sayılacak bir davranıştır. Bu haliyle o İslâm'ın muamelât kısmının önemine tekrar dikkat çeker. Önemli olan kişilerin ibadetleri değil, insanlar ile olan ilişkileridir. Bu düşüncelerini "Dinim" adlı yukarıdaki dörtlükte daha net olarak açıklamıştır. Şair, 'taptığım şey fazilettir, namazım aciz olsun, muktedir olsun her türden her görüşten bütün insanları sevmektir. Benim kıblemin nihayeti yoktur. Kıblem sonsuzluk olan fezadır ve tespihimin altın taneleri yıldızlardır.' der.[245] Dini yaklaşımını sevgi ve beraberlik bilinci aşılayan yeni bir tasavvur üzerinden kurgular. Bu nedenle kişisel alana has olduğunu düşündüğü ibadetlerdense toplumsal alanı, insanlar arası ilişkileri düzenleyen dinin muamelât bahsini önemser. Çünkü Abdullah Cevdet'e göre sorun, toplumsal alanı belirleyen dini sahadaki eksik ve yanlış bilgi ve yorumlamalardan kaynaklanır.

İbadât, muamelâttan ve ayrıca metafiziğinden ayrıştırılıp, ahlakî ve tarihsel boyutlarıyla bir sevgi dini olarak materyalist toplumsal ahlak projesinin malzemesi

[244] Abdullah Cevdet, "İhlâs Âteşi Kardaşlaşdırıcı", 17 Kanunievvel 1916, **Karlı Dağdan Ses**. Aktaran: Vahit Kaleci, "Abdullah Cevdet'in Türkçe Şiirleri", Mezuniyet Tezi, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yeni Türk Edebiyatı Kürsüsü**, 1971, s.218.
[245] Gündüz, "'Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı' Abdullah Cevdet'in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar", s. 137.

kılınmaya çalışılan İslâm'a yaklaşımının izlerini, Abdullah Cevdet'in başka şiirlerinde de görmek mümkündür. Örneğin "Karlı Dağdan Ses" adlı kitabındaki "Şa'irin Dini"[246] başlıklı şiiri bu anlamda sembolik bir yaklaşımı öz olarak zikreder. "Hayat ü kâinat âsudedir ağuşi nurunda,/Değil dini husumet dinimiz dini muhabbettir;/Lisani vecdidir eş'arımız vicdani tevhidin./Nevayi 'udumuzda titreyen kalbi Tabi'atdir."

İfade edildiği üzere Abdullah Cevdet'in edebî metinlerinde dinin ve imanın ağırlıklı olarak sevgi ve hayır çerçevesinde tanımlanmış olduğu gözlemlenir. Allah inancının da sevgi sınırları üzerinden tanımlandığının ifadesi olan mısralara örnek olarak; "Şerre de kâdir olan Allaha kul olamam,/Yalnız hayra kadar Allaha gidiyorum."[247] beyti verilebilir. İçinde yaşadığı toplum ve kendisi için sevgi dinine ihtiyaç duyduğunu belirten ve tersinden bir okumayla aslında dinî uygulamaların mevcut halinde bu noktalarda eksiklikler ihsas eden Abdullah Cevdet'in başka mısraları da şunlardır; "Öyle bir Allah, bir din bir Kur'an isterim ki/Yüreğinde tutuşsun merhamet âyetleri"[248] Dolayısıyla yazar için kurtuluş ideali adına çizdiği çerçeveye uyum sağalamayan din ve inanç umdeleri toplumsal kaygı icabı dışarıda bırakılmalı ve yok sayılmalıdır.

Abdullah Cevdet'in İbadât ve muamelât arasında yaptığı ayrım, toplumsal gerçekliklerin kaygıyı tetiklediği durumlara göre zaman zaman ağırlık noktasını değiştirir. Zira yazar "Fünûn ve Sanat Nedir?"[249] başlıklı metninde, ibadetlerin gerekliliğine olan inancını ve Allah inancının boyutlarından olduğuna dair kanaatini dile getirmiştir. Bununla beraber Allah'ın hangi isminin hangi ibadet yahut davranış kalıbını zorunlu kıldığının açıklamasında da kaygının devreye girdiğini belirtmek mümkün. Zira yazar bu tür yorumlarda güncelle sınırlı bir bakış geliştirmekte ve mevcudu kurtaracak şekilde ayetleri yorumlamaktadır. Bununla beraber Allah

[246] Abdullah Cevdet, **Karlı Dağdan Ses**, "Şa'irin Dini", 15 Teşrinievvel 1916, Orhaniye Matbaası, 1931, s. 31.
[247] Abdullah Cevdet, **Düşünen Musiki**, İstanbul, İctihad Kitapları, 1932, s. 89. Aktaran: Yay.Haz. Erbay – Yıldırım - Utku, **Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şi'r ve İrfân**, s. 18.
[248] Abdullah Cevdet, **Düşünen Musiki**, s.89. Aktaran: Yay.Haz. Erbay – Yıldırım - Utku, **a.g.e.**, s.18.
[249] Abdullah Cevdet, "Fünûn ve Sanat Nedir?", **İçtihad Mecmuası**, Temmuz 1906, S.1-13, s. 23. Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s. 69-71.

inancının, tüm boyutlarıyla yaşatılması gerektiğine inanır. Galibiyet adına gerekli olan gayretin gösterilmemesi Abdullah Cevdet için sapkınlıkla eş değerdir.

".. Allah'ın kendisinden bir şeylerin istenmesi, istenilen yolda hareket edilirse, her istek sahibinin inanç ve milliyeti ne olursa olsun mükâfata mazhar olması mutlaktır. Yalnız şunu bilmeli ki, Allah'ın sıfatlarının kendisine has bir ortaya çıkma şekli ve ibadeti vardır. Meselâ Allah'ın mabut (kendisine ibadet edilen) sıfatına has olan âyini; namaz kılmak, kul olma hissiyâtı ile mütehassis olmaktan ibarettir. Ki bunun mükâfat ve nimetleri öbür alemde verilir. Halbuki Allah'ın 'Gâlib' seciyesindeki sıfatına has ibadet; muzafferiyetin gerçekleşme sebeplerini ve kanunlarını mütâlaâ etmek, toplar, tüfekler, zırhlı sefineler, mitralyözler, istihkâmlar, torpidolar icât ve inşasına kafa yormak ve bu uğurda çalışmaktır ki, bu ibadetin mükâfatı lalettayin galibiyet ve muzafferiyet olur."[250]

Dolayısıyla Abdullah Cevdet için inanç meseleleri, dinin fıkhı ve şer'î hükümleri, kompartımanlara ayrılarak ve ayrıştırılarak değerlendirilmektedir. Mevcut hal, Abdullah Cevdet için seyl-i hurûşân karşısında ona teslim olmayı gerekli kıldığı için, Allah'ın sıfatlarının gerektirdiği ibadetlerden bazıları öncelenebilir bazıları ise önemi arkaya alınabilir nitelikte görünmektedir. Bu meseleyi sünnetullah kavramı çerçevesinde düşünerek Allah'ın, ibadetleri önceledi̇ği için çalışmayı bırakıp, tembellik eden bir topluluğu çalışkan bir topluluğa galip kılmayacağının altını çizer.[251]

Bu yaklaşım aslında yazarın kendisini peygamberlerle karşılaştırdığı ve dünyada bir cennet vaad etmekle ayrıştırdığı gerçeği ile de örtüşür. Zira toplumsal kaygı yazara, bu dünyadaki cenneti öncelemeyi zorunlu kılmaktadır. Aynı konuda Abdullah Cevdet'in yaklaşımının tezahürlerinden olarak, "Meşhur Hâkim Gustave Le Bon'un Son Eseri"[252] başlıklı yazısındaki ifadelerini göstermek mümkündür. Yazar çevirisini yaptığı, "Asrımızın Nusûs-ı Felsefesi" adlı eser için yazdığı önsözde inanca bakışına dair şunları ifade eder;

"Her fert ve hatta her zat beni, ale-l-amyâ ve ale-l-umûm her itikadın kökünü kurutmak aşk-ı füsun-âmiziyle meşhur ve bî-karar bilir. Bu bir zu'mdur ki, şu vesile ile tahrip olunmalıdır. Ben iki ne' itikadın peşini takip ediyorum: Biri istîsal etmek

[250] Abdullah Cevdet, "Fünûn ve Sanat Nedir?", **İçtihad Mecmuası**, Temmuz 1906. Aktaran: Gündüz, **a.g.e.** s. 70.
[251] Abdullah Cevdet, "Fünûn ve Sanat Nedir?", **İçtihad Mecmuası**, Temmuz 1906. Aktaran: Gündüz, **a.g.e.** s. 71.
[252] Abdullah Cevdet, "Meşhur Hakim Gustave Le Bon'un Son Eseri", **İçtihad Mecmuası**, 9 Teşrin-i sani 1913, S.81, s. 1785 -1789.

istediğim, diğeri istihsal etmeye çalıştığım itikaddır. Bunlardan birincisi âtıl ve müntin itikad, ikincisi fail ve müheyya itikaddır. Birincisi ölüm ve karanlıktır, ikincisi hayat ve nurdur. Hayat ve nur olan, hayat ve nur veren itikadımızca, hayat ve nur-ı mahz olan Allah'tan, 'Titan'ların anladığı, 'Titan'ların taptığı ve bir 'Titan'ın:

Her yaptığı hayır, her hayra kadir,

Gündüzleri güneş, geceleri mâh;

İnsanların gözü, gözlerin nuru

İşte 'Titan'ların taptığı Allah:

Nağmesinde terennüm, tebcil, tasvir, taabbüd ettiği Allah'tan ancak hayır sâdır olur. Allah şerri arzu etmez, arzu etmediği şeyin halikı olmaz."[253]

Alıntıda da açık şekilde ifade ettiği üzere Abdullah Cevdet'e göre olumsuzlukların tamamı insanların yaptıkları dolayısıyladır ve Allah olumsuzluk murad etmez ve yapmaz. Söylemlerine bütünlüklü bakıldığında yazarın, bir tarafıyla kökünü kazımak istediği bir inanç söz konusuyken diğer taraftan üretmek istediği yeni bir inanç söz konusudur. Alıntının bütününü düşünerek açıklarsak, kökünü kazımak istediği inanç insanlar eliyle vücuda gelen olumsuzluklar ve onlara sebebiyet veren yaklaşımlar ve algılardır.

Dolayısıyla Abdullah Cevdet, inanç sisteminin olumsuz taraflarının – günün şartları çerçevesinde düşünüldüğünde – atalete sürükleyen ve "kokuşmuş (müntin)" olarak nitelediği kısımlarının ayıklanması gerektiğine inanır. Güncelin kurtarılması namına, inanç sisteminin bütünlüklü yapısının bozulmasına razıdır. Güncel durum için işe yaramayan dinî yorumlar ve dolayısıyla gelenek tümüyle ortadan kalkmalıdır. Hatta aşağıdaki alıntıda görüleceği gibi, güncel algıyla çeliştiği ifade edilen yaklaşım tahkir de edilebilecektir. Çünkü yazar için fayda bilinci, kurtuluş ideali doğrultusunda ve toplumsal kaygı zemininde, önlenemez bir dalgaya karşı mücadelede yararlı olanı kapsamaktadır. Bunun karşısında Abdullah Cevdet, "fail ve müheyyâ" yani yapan, yapıcı ve âmâde inancın ikamesinin gerekliliğine vurgu yapar. Bu noktada, Batı

[253] Semiramis Tutkun, "İçtihad Mecmuası 1 – 100. Sayılar" Yüksek Lisans tezi, **Cumhuriyet Üniversitesi**, 1988, s. 341.

karşısında kendini yenileyememiş bir sosyal ve ekonomik sistemin parçası olmaktan kaynaklanan, modernite temelli ilerlemeye duyulan ihtiyacın belirlediği atalet algısıyla fail olmayı tercih etme söz konusudur.

Abdullah Cevdet'in, Le Bon metnini bu yaklaşımı çerçevesinde çeviriyor[254] ve halkın dikkatine sunuyor olduğunu ifade etmek lazım. Zira önsöz metninde, kitaptan yaptığı alıntılarda yanlış itikad dolayısıyla – örneğin kader inancı noktasında – tezahür eden olumsuzluklara dikkati çekerek;

"Biz ataletimizin, cehaletimizin, meskenetimizin ceza-yı sezası olarak uğradığımız tahkirlerin, hüsranların mesuliyetini namaz kılmaktaki, oruç tutmaktaki itikatsızlığa yükleterek yahut alın yazısına devr ederek işin içinden çıkıyoruz. …. Benim istîsal etmek davasında veya daiyesinde bulunduğum itikad, öldüren, yıkan, bozan, kurutan itikaddır."[255]

"Bu kitabın metninde okunacak şu hükümleri mahkeme-i insaf ve ibrete burada da arz ediyorum: 'Yeni bir itikad ibda etmek, yeni bir sîretin bais-i vücudu olan yeni bir vicdan ibda etmektir.'"[256]

Abdullah Cevdet, itikadda Batılı maneviyata benzer yönde bir yeniliğe olan ihtiyaca dair görüşlerini, Le Bon'un yaklaşımından aldığı güçle destekler. Zira yazar için, Asya-yı Müslim'deki itikad ölüm ve "ihtizar-ı medîd" (uzun süren bir can çekişme) iken, Avrupâ-yı gayr-ı Müslim'deki itikad hürriyet ve saadet vermektedir.[257] Bu yaklaşım yazarın, medeniyet olarak bir tek Avrupa medeniyetini tanıyor olduğu tespitini destekler. Bununla beraber "Endülüs ve Bağdat ma'mûreleri" şeklinde ifade ederek önceki İslâm medeniyetlerinin başarılarına, çalışkanlık lehine bir söylem üzerinden atıfta bulunur. Bu başarıların tembellikle gelmemiş olduğunu ifade eder. Bu atıflardaki kaygı, mutlak hedef olan Avrupa Medeniyeti seviyesine erişmeye

[254] Abdullah Cevdet ayrıca Le Bon'un başka eserlerini de çevirmiştir; **Ruh'ul Akvâm** (1907), **Asrımızın Nusus-i Felsefîyesi** (1924), **Avrupa Harbinden alınan Psikolociyaî Dersler** (1918), **İlm-i Ruh-i İctima''î** (1924), **Dün ve Yarın** (1924), **Amelî Ruhiyyat** (1931). Aktaran: Işın Taylan, "Reading and Translating Gustave Le Bon in the Late Ottoman Empire: The Translations of 'Abdullah Cevdet and Mehmed Fu'ad" , Yüksek Linsans tezi, **Central European University History Department**, 2013, s. 25.
[255] Abdullah Cevdet, "Meşhur Hakim Gustave Le Bon'un Son Eseri".
[256] Abdullah Cevdet, "Meşhur Hakim Gustave Le Bon'un Son Eseri".
[257] Abdullah Cevdet, "Meşhur Hakim Gustave Le Bon'un Son Eseri".

yarayacak yol haritasına katkı sunmaktır. Yazar zamanında ilim, güzel ahlak ve servet kuvvetleriyle diğer medeniyetler arasında üstünlük elde edildiğini belirtir. Yunan düşüncesi metinlerinin tercümesini emreden İslâm halifelerinin, cahil bir gurura kapılmış olabileceğini düşünmenin söz konusu olmadığını belirtir.

Dolayısıyla Abdullah Cevdet, içinde yaşanılan sıkıntıları bertaraf edebilmek ve ilerleyebilmek için güzel ahlak, ilim ve servetin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Geçmiş ve mevcut örneklerde bunun izlerini dile getirir. Yaşadığı dönemdeki uygulamalarda şahit olunan yanlış kader anlayışı, atalete sevk eden bozulmuş itikad ve tevekkülün aslen küfür kabul edileceğini vurgular. Küfrün ve tereddüdün de karşısındadır. "Küfürden muradım ma'na-yı lügavîsidir ki, setr-i hakikattir. Tereddütten muradım, imansızlıktır. Biz küfr ile ve imansızlıkla maznûnuz. Küfr ile maznûnuz, çünkü setr-i hakikat etmeyi, keşf-i hakikat etmekten ziyade seviyoruz."[258]

2.1.3. Sosyal Darwinizm Etkisi

Osmanlı aydınları açısından Batılılaşma devrinde, 19. yüzyılda Avrupa düşünce dünyasını şekillendiren yeni yaklaşımların öncelenmesi genel bir tutum olarak belirgindir. Abdullah Cevdet gibi Batıcı tutumun düşünce dünyasını belirlediği kişiler açısından ise yeni bilim, vazgeçilmez niteliktedir. Bu anlamda Darwinizm ve sosyal Darwinist yaklaşım, yazarın fikir dünyasında ve toplumsal yapının şekillenişi ve işleyişine dair düşüncelerinde oldukça belirleyici bir konuma sahip olmuştur.

Bu yeni fikirler, Abdullah Cevdet'in fikir hürriyeti idealine olan yaklaşımında, zamana ve zemine göre farklılaşmalara sebebiyet vermiştir. Özellikle idealize edilen konulardaki tutumların değişimine yol açabilen bu türlü fikrî farklılaşmaların zemininde toplumsal kaygı olduğunu ifade etmekte fayda var. Bu durum, kendi toplumsal gerçekliğine olan güvenin yetersizliği ile beraber, modern Avrupa'nın yeniliklerine hayranlıktan beslenen bir toplumsal kaygı haline işaret eder.

[258] Abdullah Cevdet, "Meşhur Hakim Gustave Le Bon'un Son Eseri".

Sosyalist kodlara yakın bir akademisyen ve Meşrutiyet yıllarında dünyaya gelip Harward'da eğitim almış bir sosyal psikoloji uzmanı olan Muzaffer Şerif de durumu bir tür "aşağılık duygusu"[259] olarak izah etmiştir. Avrupa'ya, özellikle teknik imkanları olması ve bunları kullanması bakımlarından hayranlık beslemeye sebebiyet veren psikolojiyi aşağılık duygusu olarak nitelendirmiştir. Söz konusu psikoloji ile bu başarıların, Avrupa'nın fıtratından kaynaklandığına dair bir yanlış kanı geliştirilmiş olduğunu belirtir.

Darwinizm ve ardından gelen sosyal Darwinist düşünceler, Aydınlanma düşüncesi sonucu ortaya çıkan Fransız Devrimi'nin yarattığı hayal kırıklığı atmosferi içinde ortaya çıkmıştır. Mezkûr hayal kırıklığı, düşünsel boyutta çatışma lehine yeni bir yaklaşım doğurmuştur.

"Fransız Devrimi, bireysel hak ve özgürlüklere vurgu yaparak eşit, özgür ve kardeşçe yaşanacak bir dünya kurmayı öngörmüştü. Ancak devrim sonrası süreçte bu söylemlerin tam aksi gelişmeler yaşanmıştır. 19. yüzyılın ilk yarısında klasik ekonomi politik ve yaşanan savaşlar nedeniyle bir taraftan kıt kaynakları kısıtlayarak doğal dengeyi bulmaya çalışan yaklaşımlar, güçlünün hayatta kalmasını savunan çatışmacı düşüncenin zeminini hazırlamıştır.

Çatışmacı düşünce lehine Aydınlanma'da en büyük kopuş, 1859 yılında Charles Darwin'in Origins of Spescies" adlı eseriyle yaşanmıştır. Bunun nedeni, teorinin şu özellikleriyle içinde bulunulan döneme hitap etmesidir:"[260] Öncelikle teori materyalist düşünceyi geniş halk kitlelerine anlatmış oldu. Bu düşünce basit mekanik doğal ayıklamacı yaklaşımla tüm varlığın oluşumuna dair yeni bir yaklaşım getirir. Bunun dışında çatışmacı düşüncesinin toplumsal gerçeklikle örtüşmesi de Darwin'in yaklaşımının kabul görmesini destekledi. Yöntemsel olarak da zamanın ruhuna uyumlu bir seyir takip ederek, bilimin kutsandığı bir dönemde biyolojik evrim düşüncesini bilimsel retorikle sunmuştur.[261]

[259] Muzaffer Şerif Başoğlu, **Irk Psikolojisi**, İstanbul, Üniversite Kitabevi, 1943, s. 6.
[260] Atila Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 13.
[261] Doğan, **a.g.e.**, s.13.

Materyalist düşüncenin açtığı yoldan giderek öncelikle evrim teorisi, doğal ayıklanmacı yaklaşımı ile bir taraftan liberal ekonomik düşünceyi meşrulaştırdı.[262] Bununla beraber mücadele ya da çatışmayı gelişmenin temel şartı olarak konumlandırmakla da Marxçı sınıf çatışması düşüncesini destekledi.[263]

Bir yandan materyalist düşünce diğer yandan evrim teorisi, çıkışından itibaren sosyal bilimler ve felsefe alanında çok yaklaşımı etkilemiştir. "Canlıların evrimleşmesinde olduğu gibi toplumsal ilerlemede de hayatta kalmak için kıt kaynaklar için verilen yaşam mücadelesi sonucunda meydana gelen ayıklanmayı vurgulayan bu düşünce, 19. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurmuş, hatta bazı düşünürler tarafından Birinci Dünya Savaşı'nın nedeni olarak da gösterilmiştir."[264] Bununla beraber Abdullah Cevdet'in içinde yaşadığı Osmanlı toplumu açısından, Batılılaşma yahut modernleşme için pozitivizm olarak değerlendirilen arka plan aslında sosyal Darwinist temalar içerir. Dolayısıyla özellikle Batıcı ekolün "devleti kurtarmak" adına çözümlerinde Darwinist ve pozitivist temalar iç içedir. Bu minvalde Batıcı aydınlarca sosyal Darwinist yaklaşım, güncel toplumsal gerçekliğin çözümlenmesi ve ona uyumlu çözümler geliştirilmesi açısından öncelenmiştir.

Zira sosyal Darwinizm, Batı'ya yöneldikleri bir dönemde pozitivizm ve materyalizmden daha kapsayıcı bir toplumsal proje önerisi sunmaktaydı. Toplumsal kaygı ile yani damgayı içselleştirmiş olmanın verdiği acil uygulanabilecek çözüm geliştirme kaygısıyla, hazır bir proje çok daha kolay kabul edilebilir oluyordu Osmanlı aydını için. Zira seyl-i hurûşân geliyorken bekleyip düşünmeye, yeni projeler üretmek için fikrî derinliğe inmeye fırsat olamazdı. "Osmanlı aydınının, Batı'nın mutlak üstünlüğünü kabul ettiği ve modernleşmek için yönünü tamamen Batı'ya çevirdiği bu dönemde, sosyal Darwinist düşünce, materyalizm ve pozitivizmden daha kapsayıcı bir toplumsal proje önerisi sunmaktaydı."[265]

Atila Doğan bilginin kaynağı olarak insanın aklî özünü alan düşüncenin, ilk olarak antik Yunan düşüncesine ait bir yaklaşım olarak bilindiğini ifade eder. Bununla

[262] Doğan, **a.g.e.**, s. 13.
[263] Doğan, **a.g.e.**, s. 14.
[264] Doğan**, a.g.e.**, s. 14.
[265] Doğan**, a.g.e.**, s. 14.

beraber İslâmiyet'in açtığı yolun özellikle Orta Çağ'da bağımsız bir felsefî zihniyet oluşturduğunu belirtir. Bu zihniyet etkisinde Yahudi ve Hristiyan dünyayı da etkileyen bir düşünce geleneği vücuda gelmiş olduğunu teslim eder. Bu devirden sonra İslâm medeniyeti için soyut bir Tanrı kavramı, astronomi, matematik, tıp – ki 19. yüzyılın ikinci yarısında materyalizmin Tanrı bilimi haline geldi – ve materyalizmi ilgilendiren sorunlarla çok yakın ilişkisi olan fizyoloji alanındaki çalışmalar çok yoğundur.[266]

F. A. Lange'a göre çağdaş anlamda "doğa bilimleri"nin gerçek yaratıcısı Müslüman ilim adamlarıdır.

"Aristoteles sisteminin fizikle ilgili yanını geliştirmişlerdi. Bununla da kalmayarak Abbasilerin koruyuculuğu altında Basra'da akıl ve inancı birbiriyle uzlaştırmaya çalışan akılcı bir okul kurmuşlardı. Bütün bu gelişmelerin etkisi altında ortaya çıkan Arap-Aristotelesci felsefesinin yorumunu Batı'ya tanıtan ise İbn Rüşd olmuştur."[267]

Akılcılığın İslâm düşünce sistemi içindeki yerinin aslında son derece sağlam olduğunun ifadesi açısından aşağıdaki alıntılar mühim zira Batı'nın üstünlüğünü, evvela akılcılığı yüceltmesi lehine önemseyen ve zorunlu gören Batıcı Osmanlı aydınları açısından söz konusu İslâm düşünce mirasından ne denli uzaklaşılmış olduğunu göstermektedir. Düşünce geleneği, ayrıntıları ve hayata sağladığı açılımlar açısından bilinir ve yaşanır olabilseydi, 19. yüzyılda Batı'nın üstünlüğü tezi bu denli yoğun bir toplumsal kaygı nesnesi haline gelmeyebilirdi. Zira kendi medeniyetinin düşünsel sürekliliği ile bağı devam eden bir sistem için, kaygıya sebebiyet veren faktörlerin bertaraf edilmesi mümkün olabilecektir. Bu sayede benlik algısının güçlü olmasını sağlayan, kaygı giderici mekanizma olarak güçlü bir kültürel dünya görüşü mevcut olabilecektir.

Batı'da tıp ve fizyoloji alanı, Arapça tıp kitaplarının Latince'ye tercümesi sonucu gelişmiştir. Bu yeni bilimsel gelişmeler ışığında insan kendini daha somut şekilde tanımıştır ve kendine olan güveni artmıştır. Çok temel bir farklılaşma noktası olarak bu sürecin, insanın kendisini bilginin kaynağı olarak esas almasıyla

[266] Doğan, **a.g.e.**, s. 20
[267] Doğan, **a.g.e.**, s. 20.

sonuçlandığı ifade edilir. Bunun aracı olarak da duyularını kullanır. Böylece bilimsel düşünce yükselişe geçer. Süreç ilerledikçe insan aklıyla her şeyi yeniden anlamlandırma ve anlama sürecine geçilir. Bu yeniden anlama ve anlamlandırma sürecine Tanrı, din, düşünce ve ahlâkî değerler de dahil olur. Süreç sonunda gelinen noktalardan olarak, Tanrı, melek, ruh, öteki dünya gibi duyularla tecrübe edilemeyen varlıklar inkâr edilmiş ya da bilinemez olarak nitelendirilmiştir.[268]

Modern materyalizm ise ilk olarak Fransa'da ortaya çıktı. Aydınlanma çağı olan ve modern materyalizmin geliştiği (1680-1715) arasındaki dönem 18. yüzyılın hazırlayıcısı niteliğindedir. Bu dönemde ele alınan konular ve ikilemler, bugün de dinî, felsefî, siyasî ve toplumsal meselelerin kaynağı olmaya devam etmektedir.[269]

Osmanlı özelinde yeni fikirlerden etkilenen genç aydınlar, Batı'da akıl ve aydınlanma taraftarı düşünürlerin, doğaüstünün doğayla, dinin bilimle, Tanrı buyruğunun doğa yasasıyla, din adamlarının filozoflarla yer değiştirmesi gerektiği yönündeki yaklaşımlarına inandılar. Abdullah Cevdet de bu tür bir yaklaşımın temsilcilerinden olmuştur. Özellikle felsefî bir toplumsal ahlak üzerine yaptığı vurgu bu temele dayanır. Bu yaklaşım tarzına göre deney rehberliğinde akıl, siyasal, toplumsal ve hatta dinsel sorunların çözümünde tek araç olmalıdır. İnsan soyu mükemmelleştirilebilir ve dolayısıyla geliştirilmelidir.[270] Osmanlı toplumu söz konusu olduğunda Abdullah Cevdet'e göre geliştirilmesi gereken birçok husus söz konusudur.

Abdullah Cevdet, 1913 yılında yayımladığı "Softalığa Dair"[271] adlı makalesinde din adamlarına dair fikirlerini ifade eder. Bu metinde mevcut durumda medreselerde yetişen kişileri, özelde Avusturya genelde ise Avrupalı din adamlarının durumları ile kıyaslar. Yazar temelde ise hareket noktasının, din adamlarının önemine işaret etmek gayreti olduğunu belirtir. Abdullah Cevdet'e göre imamlar ve softalar Osmanlı toplumu açısından hayati öneme sahip oldukları halde eğitimleri için gerekli gayret gösterilmemekte ve Batı'daki örneklerinin gördüğü işlevi görememektedirler.

---

[268] Doğan, **a.g.e.**, s. 20.
[269] Doğan, **a.g.e.**, s. 23.
[270] Doğan, **a.g.e.**, s. 25.
[271] Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", **İçtihad**, 5 Nisan 1913, S. 60, s.1303-1306. Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s. 149 – 156.

"Mektep yüzü görmemiş adamlar yüz ve yüz binlerce bulunabildiği halde cami, kilise, havra, netice-i kelam bir mabet görmemiş bir hoca veya rahip vaazını dinlememiş adam pek az bulunur. Bence medreseler yani ruhani sınıf yetiştirecek mektepler, harp okulları kadar ziyade gerekli ve tıp okulları kadar lâzımdır. Hastayız, bir ameliyat işleminin yapılması lüzumu katidir. Tereddüt etmek ameliyat yapmak sayesinde kurtulmak ümidini de ortadan kaldırmaktadır. Önümüze tutulan aynaya bakmaya ve orada bütün ayıplarımızı ve eksiklerimizi görmeye cesaret edeceğiz." [272]

Alıntıdan da anlaşıldığı üzere Abdullah Cevdet açısından, Osmanlı Devleti ve toplumu için bir hastalık teşhisi kabulü söz konusudur. Bu durum kaygı sebebidir. Hastalık halinde toplumun en fazla temas ettiği sınıf olan "softa"ların, Avrupa'daki muadilleri gibi müreffeh şartlarda ve yeni bilimsel bilgileri de içeren bir eğitim müfredatı ile yetiştirilmesi gerekmektedir. Batı'daki din adamlarının, görevli oldukları bölgedeki halkın temel gereksinimleri noktasında faydalı olabilecek tüm bilgileri edinmiş olarak göreve başladığını ifade eder. Bununla beraber medreselere ve medrese mensuplarına çok cüzi miktarlarda maddiyat sarf edilmektedir. Bunun yanlış olduğunu ifade eden Abdullah Cevdet, "Ruhâni sınıfımızı yükseltmek için hükümet ve milletvekilleri bu parayı on misline çıkarmakta gecikme yapmamalıdır."[273] Der.

Tüm bu gereksinimleri sıralarken Abdullah Cevdet'in toplumsal kaygı örneği bir başka ifadesini de tespit etmek gerekir. Abdullah Cevdet, medrese mensupları yani kendi ifadesiyle "softa"ları çok önemsemektedir. Çünkü yazara göre bu sınıf hem çürümekte hem de çürütmektedir. Abdullah Cevdet ve bu çürümeye şahit herkesin buna mâni olması gerekir. Medrese mensupları bu yardımı kabul etmeseler dahi bu müdahale şarttır. Bunu sağlayabilmek adına Abdullah Cevdet dolaylı bir yolla İslâm'ın şartlarının bu asırda başka bir düzlemde ele alınması gerektiğine vurgu yapar.

"İslâm'ın şartının kaç olduğunu biliriz. Ve 'İslâm' kelimesinin 'selâmet' kelimesinden pek başka bir şey olmadığını da bilmeliyiz. Bu asırda ve her asırda selâmetin şartı dâima üçtür ve dâima üç olacaktır: birinci şart: Kuvvetli olmak, İkinci şart: Âlim ve fâzıl olmak, Üçüncü şart: Zengin olmak."[274]

---

[272] Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair". Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s.155.
[273]Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair". Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s.155.
[274] Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair". Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s.151.

Abdullah Cevdet bu yaklaşımıyla, genel kabul görmüş kaideleri, güncelin kaygıları ışığında ele alıp gerektiğinde değiştirmektedir. İslâm'ın şartı meselesine yaklaşımında Abdullah Cevdet, İslâm'ın kelime kökü olan "selâmet" kelimesinden hareket eder. Böylece literatürde beş olan İslâm'ın şartı, güncel kaygılar dolayısıyla tüm zamanlar için değiştirilmiş olur. Çünkü yazar "bu asırda ve her asırda" ifadesini kullanır. Yazar için selâmet doğrultusunda, İslâm'ın gücünü muhafaza edebilmesi için Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu hastalık halinden kurtarılması zaruridir. Bu zaruret çerçevesinde yazar, dinî kaynaklara salt akıl yardımıyla yaklaşarak sonuç elde edebileceği düşüncesindedir. Zira kendi medeniyet dairesinin düşünce geleneğinin işlevselliğine olan güveni zedelenmiştir. Bu anlamda kaygılıdır ve kaygıyı giderecek kültürel dünya görüşü yeterli görünmemektedir. Bu nedenle yeni bir kültürel dünya görüşü inşa etmelidir ve bu inşada kabul edebildiği yegâne seçici unsur akıldır. Batılı yeni bilim bunu vaz etmektedir. Buradan hareketle de İslâm'ın anlamı, zaman ve zeminin şartları doğrultusunda değişebilmekte, dönüşebilmektedir. Selâmet kelimesinin anlamından hareket ederek yapılan çıkarsama ile İslâm, güncel durumda Batı'nın yükselen eziciliği karşısındaki selâmetin gerektirdiği ihtiyaçlarla sınırlı bir anlam dünyasına sıkıştırılmış olur. Maddi şartlar bakımından selâmetin gerektirdiği, kuvvet ve zenginlik gibi ihtiyaçlarla kısıtlı hale getirilmiş olur.

Abdullah Cevdet için ekonomik anlamda güçlü olmak Osmanlı toplumu ve devleti açısından vaz geçilmez bir gerekliliktir. Bu gereklilik devlet ve milletin selâmeti açısından önemsenmektedir. Özellikle Avrupalı örneklerle kendi toplumunu kıyaslayarak, maddi anlamda büyük bir tehlike içinde olduklarının her fırsatta altını çizer. "İstihlâk-i Millî Kadınlar Cemiyeti Münasebetiyle" başlıklı yazısında milli servetin tükenmemesi ve ülke dışına kaçırılmasını engellemek için çareler üretilmesi gerekliliğini belirtir. İktisadi anlamda yaşanan krizleri fakirlik üzerinden tanımlayarak, hadislerden örneklerle fakirliğin ne denli tehlikeli olduğu fikrini savunur. Yazara göre ekonomik gücün önemi, gerçek hürriyetin ekonomik hürriyetle elde edilebileceği görüşünden kaynaklanır. Yani Osmanlı toplumu iktisadi fakirlik içinde olduğu müddetçe hakiki hürriyetini eline alamayacaktır. Bu noktada başarılı bir örneği de dile

getirerek yazısını bitirir; hanımların kurduğu "Kadınlar İstihlâk-i Millî Cemiyeti"[275]. Cemiyetin amaç ve faaliyet alanlarına girmeksizin ismini zikreder ve cemiyet kurucusu hanımları taltif eder.[276]

İnsan aklını, bilimin yegâne kaynağı olarak ele alan yaklaşımla işlediği fikirleri Abdullah Cevdet'in söylemini, kaygı doğrultusunda günceli önceleyen ve evrenseli de güncelin sınırlarına çeken bir tavra getirmiş görünmektedir. Yukarıda ele alınan, İslâm, güç, ekonomik kuvvet gibi hususlarda belirleyici unsur Batı karşısındaki eksiklik ve ezilmişlik hissidir. Bu hisle baş edebilmek için yeni bir kültürel inşa gerekecektir. Abdullah Cevdet'e göre bu inşanın gerçekleşebilmesi için tek merci Batı modernitesi ve onun yeni bilimsel anlayışıdır.

Yeni bilimsel anlayış, "bölümleşme"[277]yi esas alır. Bölümleşme anlayışı 19. yüzyıl Batı modernitesinin ve onu benimseyen yaklaşımların genel tutumu halindedir. Sadece teori ve bilim alanlarında değil kültürün diğer safhalarında da[278] bölümlere ayırarak, parçalayarak ele almak eğilimi söz konusudur. Bu nedenle farklı felsefî yaklaşımlarda kabul görmüş, akılla beraber bilginin diğer kaynaklarının var olduğu anlayışı kabul edilmez hale gelir. Güvenilebilir tek kaynak olarak akıl seçilir. Akılcılık ve sosyal Darwinist bakış doğrultusunda insana yönelik bakış da değişmiş olur. İnsan soyunun mükemmelleştirilebileceği ve dolayısıyla geliştirilmesi gerektiği[279] inancı yerleşir. Abdullah Cevdet tarafından da önemli derecede kabul gören bu yaklaşım, kafatası[280] ölçümü ile insanların zihinsel yeteneklerinin belirlendiği bir pratiği önceler.

[275] Abdullah Cevdet, "İstihlâk-i Millî Kadınlar Cemiyeti Münasebetiyle", **İçtihad Mecmuası**, 6 Haziran 1913. Aktaran: Tutkun, "a.g.m.", s. 209-211.
[276] Tutkun, "a.g.m.", 209-211.
[277] Rollo May, **Kaygının Anlamı**, Çev. Aysun Babacan, İstanbul, Okuyan Us, 2020, s. 60.
[278] May, **a.g.e.**, s. 60.
[279] Doğan, **a.g.e.**, s. 25.
[280] Konuyla ilgili ayrıntılı bir çalıma için bkz. Yalın Alpay, "A Glimpse into the First Racist Approach in the Ottoman Empire: The 'Scientific' Racisim of Abdullah Cevdet", Yüksek Lisans tezi, **Boğaziçi Üniversitesi,** 2007.

2.1.3.1. Kafatasçılık ve Elit Sınıfın Meşruiyeti

"Türlerin Menşei" kuramı, temelde "enerjinin korunumu" yasasının bir sonucu olarak 1850'lerde ortaya çıktı. Enerjinin korunumu, fizik ve matematik alanlarında yapılan çalışmaların ilham kaynağı oldu ama aslen felsefede etkisi yoğundu. Bu yaklaşımda evrendeki bütün yaşam, enerjinin bitmeyen transformasyonu olarak algılanır. Biyoloji alanında bütün yaşamın bir önceki yaşamdan ve bütün hücrelerin önceki hücrelerden geldiği noktasından hareketle önemli bilimsel yaklaşımlar ileri sürülür. Darwin'e ait "Türlerin Menşei" kuramı bunlar arasında en etkilisi olmuştur.[281]

Doğal seleksiyon yaklaşımı da Darwin'e ait evrim teorisinin temel anlayışlarındandır. İngiltere ve diğer Avrupa ülkelerinde kapitalist sistemin ana direği haline gelir. Bu ülkelerde kaynaklar kıttır ve nüfuz fazladır. Dolayısıyla kaynakları herkes elinde bulunduramayacaktır. Yoksullara yardım faaliyetleri, nüfus artışını tetikleyeceği için sistemi çevrilemez kılacaktır. Bu nedenle İngiltere'de 19. yüzyılda sosyal devlet anlayışına karşı görüşler yoğundur.[282] Bununla beraber doğal seleksiyon fikri yaşanan olumsuzluklar karşısında kaygı giderici bir nitelik elde etmiş görünür.

Darwin açısından doğal ayıklanma, insanlığın ilerlemesi ve bugünkü haline gelebilmesi açısından hayati öneme sahiptir. İnsanların, toplumun zayıf ve kötü fertlerinin hayatta kalmasına izin vermesi cehalettir. "Dolayısıyla fazla nüfus artışının sonucunda meydana gelen doğal ayıklanmanın doğuracağı kötülüklerden kaçmamak gerekmektedir. Çünkü netice olarak bu insanlığın ilerlemesini sağlamaktadır."[283]

Nasıl ki canlılar ve doğa evrimleşmektedir, onun bir parçası olan insan toplumu da evrimleşmektedir. Toplumsal evrim olmazsa olmaz şarttır. Bir ihtiyaç sonucunda yaşanmıştır ve yaşanmaktadır.

"17. ve 18. yüzyılda yaşanan sanayileşme ve buna paralel olarak yükselen ticarî kapitalizm ve sömürgecilik sonucunda eski durağan toplumlar yerlerini dinamik bir yapıya bırakmaya başlamıştır. 19.yüzyılın ortalarına gelindiğinde yönetilmesi çok zor

[281] Doğan, **a.g.e.**, s. 36.
[282] Doğan, **a.g.e.**, s. 36-37.
[283] Doğan, **a.g.e.**, s. 49-50.

hızlı değişim ve dönüşüm, eskiye ait her şeyi yıkmış ve yerlerine yenilerinin kurulmasının gerektiği çok sancılı bir dönemi getirmiştir. Aslında Aydınlanma yüzyılı olarak adlandırılan 18. yüzyılın 'ilerleme' fikri bu değişim ve dönüşümün ifadesinden başka bir şey değildir. Nitekim 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Comte, Marx ve Spencer'ın yaptıkları bu ilerlemenin 'nasıl'ının proje haline getirilmesidir."[284]

Özellikle idealize edilen Aydınlanma ve ardından Fransız Devrimi ile gelen yıkım realitesinin yarattığı hayal kırıklığı dolayısıyla yeni bir fikrî atmosfer inşa olunmaya başlar. Sosyal Darwinizm bu atmosferin ürünlerindendir. 19. yüzyıl sonlarında Almanya'da gelişir.[285] "Darwinizmin en popüler sloganları olan 'yaşamak için mücadele' ve 'en iyisinin hayatta kalması' düşüncelerinin toplumsal yaşama uygulanması şeklinde"[286] tanımlanır. Birçok uzman için Darwin'den bağımsız gelişmiştir. Darwin, hayat mücadelesini hayvan ve bitkiler için öngörmüştür. Sosyal Darwinistler bunu, insanlar arasındaki sosyal ilerleme için temel bir ilke haline getirmişlerdir.[287]

Sosyal Darwinizmin Marksist ve Marksist olmayan iki yönelimi bulunur. Temsilcileri, sosyalistler arasında çok yaygınlaşır, görüşleriyle kabul görür zira Darwinizmi açıkça topluma uygulamakta ve bundan sosyalist sonuçlar çıkarmaktadırlar. Almanya'da Lange ve Büchner, Darwinci teoriyi ilk savunanlardır. Düşüncelerini sosyal Darwinci çerçevede değerlendirmekten ziyade, sosyalist Darwinizmin bir alt başlığı olarak okumak daha uygundur.[288] Mezkûr temsilcilerden Büchner, Osmanlı aydınlarını en çok etkileyen isim olmuştur. Bilimi popülerleştiren, ateist ve materyalist bir bilim insanıdır. Bilimsel materyalizmi yücelten "Madde ve Kuvvet" -ki bu metni Abdullah Cevdet Osmanlıca'ya çevirmiştir (1893)[289] - adlı eserini, "Türlerin Menşei"nden 4 yıl evvel yazmıştır.[290] Türlerin oluşmasını çevresel değişikliklerin doğrudan bir sonucu olarak açıklar. Darwin'den sonra, çevresel

[284] Doğan, **a.g.e.**, s. 50.
[285] Doğan**, a.g.e.**, s. 91.
[286] Doğan, **a.g.e.**, s. 62.
[287] Doğan, **a.g.e.**, s. 62-63.
[288] Doğan, **a.g.e.**, s. 91.
[289] Tansü, "a.g.m.", s. 24.
[290] Doğan, **a.g.e.**, s. 92

faktörlere ondan daha fazla önem vermeye devam etmekle beraber doğal ayıklanma ve yaşamak için mücadele fikirlerini de kabul etmiştir.[291]

Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir başka husus da "Madde ve Kuvvet" adlı metnin konuları, popüler bir dille ele almış olmasıdır. Çeviri Osmanlı entelektüel çevresinde sevinçle karşılanmıştır. Gerek Abdullah Cevdet gerekse devrin aydınları yeni bilimin konularını genellikle bu tür popüler metinlerden öğrenmektedirler ve bakış açıları o çerçevede oluşur. Bu olguda toplumsal kaygının tezahürlerini tespit etmek mümkündür. Zira devrin aydın sınıfında bilgiye hızlı, kolay ve dolaysız yöntemlerle ulaşmak ihtiyacı söz yoğundur. Çünkü içinde bulunulan durum, acilen uygulanabilecek çözümleri gerekli kılmaktadır. Derinlemesine ve detaylı okuma ve fehmetme imkânı bulunduğu düşünülmemektedir. Ayrıca konuların halka benimsetilebilmesi açısından da popüler metinler işlevsel görünür.

Büchner'e göre Darwinizm, sadece biyolojide değil insan bilgisinin her noktasında devrim demektir. Darwin felsefe ile bilimi yeniden evlendirmiştir; felsefeyi bilimsel bulgulara dayandırmıştır. Ayrıca Büchner materyalizm ile Darwinizmi, teoloji karşıtı olarak birleştiren bir yaklaşımı savunur. Ona göre artık, doğanın varlığı için bir yol gösterici ruha ya da akla ihtiyaç kalmamıştır. Doğal ayıklanma, evrenin bir yaratıcı tarafından önceden tasarlandığı fikrini inkâr eder.[292]

Abdullah Cevdet de tıpkı Büchner gibi doğal ayıklanma, yaşamak için mücadelenin gerekliliği, insanlık için uyum ve ahlaklılık zaruretine inanmıştır. Doğa yasalarının insanlar için de geçerli olduğunu fakat aynen uygulanmasının zaruri olmadığını düşünür.[293]

Büchner sosyalist değildir tersine bazılarınca burjuva sosyalist olarak da görülür. İşçi sınıfının iktidarı ele geçireceğine inanmaz. Kapitalist sistem içinde, zenginliğin yeniden dağıtılması gerektiği görüşündedir. Büchner'e göre herkes kendi iş gücüyle, kendi kabiliyetlerine göre mal edinebilmelidir. "Büchner, liberal ve iş bölümünü esas alan organizmacı bir yaklaşımla her bir hücre ve organın bağımsız olarak kendine düşen görevleri tam olarak yapmakla bütün organizmanın korunması

[291] Doğan, **a.g.e.**, s. 93.
[292] Doğan, **a.g.e.**, s. 93.
[293] Doğan, **a.g.e.**, s. 94.

için gerekeni yapmış olacağını düşünmekteydi. Büchner devleti, herkesin refahıyla ilgilenen bir organ olarak algılamakta ve modern toplumu, uzmanlaşmamış bir iş bölümü ve kolektif refah için iş birliği yapmakla bireylerinin yüksek düzeyde özerkliğe sahip olduğu büyük bir organizma olarak görmekteydi. Uluslararası düzeyde ise, askerî çatışmaların bittiği, ulusal nefretlerin azaldığı ve militarizmin zayıfladığı bir dünya öngörmekteydi." [294]

Osmanlı aydınları açısından evrim teorisi, hayvanların insanlara benzediği kabulü üzerinden kurgulanmıştır. Evrim teorisi için kullanılan ifade "tekâmül nazariyesi" dir ve Münif Paşa'dan itibaren devam eder. En ilkel insanlar ile orangutan, şempanze, gorilin duygu ve fizyolojide benzeştiği vurgulanır. Abdullah Cevdet de yaklaşımını bu kabul ile geliştirmiştir. Evrim anlayışının Osmanlı düşünce dünyasına girişinde Abdullah Cevdet öncü konumdadır. Tekâmül nazariyesi üç ilkeye dayanır diye aktarılır. "Mübareze-i hayat" ilkesi ki hayatta kalma mücadelesini ifade eder. "Evrim" ilkesi, bir türden diğer türlerin meydana gelmesidir. "Istıfa-i tabiî" ilkesi de erkek ve dişinin çiftleşmek için en mükemmel olanı seçmesidir.[295]

Abdullah Cevdet' e göre Darwin tekâmülü keşfetmemiştir. Onun yaptığı deney ve gözleme dayanarak tekâmülün kanun ve nedenlerini özel bir ilim suretinde sistematize etmektir. Ayrıca Darwin, evrimin nedenlerinden olan çevresel faktörleri göz ardı eder ve bu bir eksikliktir. Bununla beraber Abdullah Cevdet, evrim düşüncesinin ne denli evrensel bir hakikat olduğunu ifade için M.Ö. 51'de ölen bir şair, Lucretius'un "Hakikat-i Eşya"[296] adlı şiirine atıfta bulunur. Tekâmül fikrinin hararetle savunulduğunu ifade eder. Ayrıca Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin "Beşerin hakkında hayrete düştüğü şey, cansızdan yaratılmış bir canlıdır."[297] şeklinde anlam verilen beytini de Darwinci evrime işaret olarak göstermiştir.

Evrimci ilerleme fikrini işlediği bir şiirinde Abdullah Cevdet, "Her zerrede eğilim açıktır evrime;/Her yönde açıklık gösteren feyizler ile,/Hayat ateşi ile tutuşur, madde, can olur,/Aşkın cezbesinin zuhuru cihanın canı olur;/Bir yetkinlik noktasına

[294] Doğan, **a.g.e.**, s. 95.
[295] Doğan, **a.g.e.**, s.152.
[296] Doğan, **a.g.e.**, s.153.
[297] Abdullah Cevdet, **Fünûn ve Felsefe Sânihâları**, Yay. Haz. Yanık-Utku, s. 166.

seğirtmekte kâinat/O noktaya yönelmekle yükselir hayat"[298] ifadelerini kullanarak evrim teorisinin ne denli yaygın olduğu yönündeki fikirlerini dile getirir.

Abdullah Cevdet'in söyleminde evrim anlayışı, yalnızca kuvvet merkezli bir mücadele değil onunla beraber "desise"[299]nin de etkin olduğu bir yaklaşım olarak ele alınır. Zira hayvanlardan verdiği örnekte yazar, onların kuvvet, desise ve sürat gibi üçlü bir sistem sayesinde mücadeleyi kazandıklarından bahseder.

Evrim teorisi çerçevesinde, insan geliştikçe kafatası da büyür ve kafatası büyüklüğü gelişmişliğe delalettir. İlkel kavimlere göre medeni kavimlerin kafatasları daha büyüktür ve giderek de büyümektedir. Irk içi sınıflar arasında da kafatası büyüklükleri farklılık gösterir. Irkların kafatası büyüklükleriyle gelişmişlik düzeyi arasındaki doğru orantıyı ortaya koyan araştırmalar vardır.[300] Buradan hareketle Abdullah Cevdet terakki adına elit bir sınıf oluşturmak fikrini geliştirmiştir. Buna göre kafatası ölçümüne göre belirlenen üstün yetenekli insanlardan oluşacak bir sınıf, eğitim ile daha da geliştirilmeli ve elit sınıfı oluşturmalıdır.

Kafatası ölçümü aracılığıyla kadınların konumu da belirlenmektedir. "Abdullah Cevdet, … kadınların akıl ve idrak gelişmişliğinin düşüklüğünü kafatası büyüklüklerinin ortaya koyduğunu ve eğitim sonucunda akıl ve idrak gelişmişliği oranında kafataslarının büyüyerek erkeklerin seviyesine çıkacağını ve nitekim Petersburg'da açılan tıp okulunda okuyan kızların okumayan kızlara göre kafataslarının daha çok büyüdüğünü yapılan bir araştırmanın ortaya koyduğunu belirtmektedir."[301]

Abdullah Cevdet sosyal Darwinizm noktasındaki inancında oldukça dirençlidir. Örneğin Osmanlı'nın çöküş sebeplerini biyolojik etkenlerin sosyal boyutlarıyla açıklamıştır. Burada da kadın faktörünün nasıl devreye sokulduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Abdullah Cevdet için Osmanlı sultanları, cariyelerin soyundan geldiğinden dolayı liderlik için gerekli sosyal ve biyolojik donanıma sahip

[298] Abdullah Cevdet, **Fünûn ve Felsefe Sânihâları**, Yay. Haz. Yanık-Utku, s. 205.
[299] Atila Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 173.
[300] Doğan, **a.g.e.**, s.152-153.
[301] Doğan, **a.g.e.**, s.154.

olmamışlardır.[302] Bu açıklamayla Osmanlı'nın çöküşü, bir yandan üstün yeteneklilerden oluşan bir elit sınıfın gerekliliği dersinin çıkmasına imkân verecek biçimde okunmuş olur. Diğer yandan ise kadınların, bu çöküşte önemli bir biyolojik faktör olarak kabul edilmiş olduğunun altı çizilmiş olur. Cariyelik ve kafatası ölçümüyle beyin gelişimi eksikliği arasında kurulan bağlantıdaki endişeli tutum bir yana, yazarın doğan şehzadelerde vehm edilen olumsuzluğun tek kaynağı olarak valide sultanları görüyor olması düşündürücüdür. Çöküşün sebeplerini tespit edebilmek ve çöküş fikrinin yarattığı kaygıyı bertaraf edebilmek adına, erkek unsurun sorumluluktan arındırılmasına yarayacak bu tutum ile yazar, kadın cinsine eksiklik atfeden yaklaşımı beslemiş olur. Bu bir yandan sebepleri, insanın biyolojik mirasına mahkûm ederek açıklayan bir yaklaşımdır. Diğer yandansa olumsuzluğu, kadın cinsi üzerinden tanımlaması dolayısıyla cinsiyetçi bir söylemdir.

2.1.3.2. Kafatasçılık ve Kadın Bahsi

"Modern dönemde -ki değişmenin hızlanması ve yeninin bizatihi değer haline gelmesi olarak da tanımlanabilir bu dönem-, değişimin en fazla hissedildiği alanlardan biri oldu kadınların hayatı. Batı'daki kadının hayatında en belirleyici değişiklik, feodalizmin bitmesi ve kapitalizmin gelişmesiydi. … Tarihte hiçbir zaman kadın imgesi, son yıllarda olduğu kadar hızlı değişmemiştir. Belki de en önemli değişim, kadının bir toplumsal kategori olarak ortaya çıkışıydı. … Yeni bir toplumsal kategori olarak kadınlar da son iki yüz yıldır toplumsal konumlarını, eskisinden farklı bir mercekten bakarak belirlemeye çalışıyorlar. … Diğer taraftan … çağdaş dönem, Müslümanların dinleriyle, tarihleriyle, kültürleriyle ilgili ciddi bir dönemdi. Neyi nasıl yapmıştık ta başarısız olmuştuk, neyi nasıl yapmalıydık da zafer yeniden bizim olmalıydı? Bu minvalde her şey masaya yatırıldı, roller belirsizleşti, statüler alt üst oldu, hiçbir şey durduğu yerde kalmadı. Cinsiyetin tevzii ile ilgili, kadın erkek münasebetleri ile ve kadının toplumsal statüsü ile ilgili konular da bu alt üst oluştan istisna değildi."[303]

Dolayısıyla kadının toplumsal statüsü noktasındaki tartışmalar farklı dünya görüşleri, siyasî ve ideolojik yaklaşımları olsa da dönem aydınları için ortak bir mesele olarak belirmiştir. "Osmanlı aydınları arasında, kadını konumlandırma ve

[302] Alper Bilgili, **Darwin ve Osmanlılar**, İstanbul, Vadi Yayıncılık, 2018, s. 28.
[303] Nazife Şişman, "Giriş", **Harf Harf Kadınlar Sempozyum Kitabı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008, s. 7-8.

anlamlandırma arayışı etrafında tutkulu tartışmalar dönüyordu, görünüşte. 'Kadın nedir, kimdir?' sorusu herkesi meşgul etmekteydi. … Çağ dönümünün meseleleriyle boğuşan erkekler, içinden geçtikleri toplumsal ve politik değişimin kadını da içermesi[304] gerektiğini görüyor, hissediyor, tasarladıkları yeni topluma uygun bir yeni kadının tasarımını ve hülyasını kuruyorlardı."[305]

Bununla beraber kurulan yeni tasarı ve hülyada kadınların, bir "kadınlık ölçüsü" (şiraze-i nisviyet) içinde hareket ve terakki etmesi gerektiği fikri ortak olmuştur. Zamanın 'ilericileri' olan ittihatçılar için dahi durum bu şekilde tezahür etmekteydi. "Cins-i zaif" kabulü devam etmekteydi. Hatta kadının erkeğe nazaran daha aşağı olduğu vurgusuna destek sosyal Darwinist ve biyolojist yeni

[304] 18. yüzyılın sonunda Almanya'da başlayan Yahudi Aydınlanmasının Batı ve Orta Avrupa'daki yansımalarıyla, Osmanlı Batılılaşma devrinde kadın konusunda dile getirilen söylemlerin benzerliği dikkat çekicidir. Kamusal alanda Hristiyanlar arasında Yahudi kimlikleriyle büyük gerilimler yaşayan Yahudi erkekler, Aydınlanma değerlerini benimseyerek asimilasyonun öncülüğünü yaparlar. Modern Yahudi erkek, siyasi, iktisadi ve sosyal hayatta başarı kazandıkça ve Yahudi cemaatinde liderliğe yükselme gibi dünyevi işlerle aşırı meşgul hale geldikçe, ibadetleri terk edip din ile ilişkisini belli aralıklarla sinagoga girme ve belli cemaat hizmetlerini yerine getirmeyle sınırlandırır. Asimilasyon-entegrasyon sürecinin en ileri boyutu olan karışık evlilikler ve Hristiyanlığa ihtidalarda erkekler başı çeker. … Bu süreçte Yahudi kadınlar giderek 'dindar'laşır ve hatta Yahudi tarihinde ilk kez kadın, dinin 'muhafız'ı haline gelir. … Ancak Yahudi şeriatına göre, kadının dinî eğitimden ve çeşitli ibadetlerden muaf/dışlanmış olmasının bir sonucu olarak, yeni nesillere aktarılan Yahudi öğretisi ve kültürü giderek azalır; Aydınlanma değerleriyle yetişen gençler geleneksel Yahudilikten bağlarını koparırlar. Batı kültürünü benimsemenin sosyo-ekonomik avantajlarından vazgeçme niyetinde olmayan erkekler, bu kopuştan kadınları sorumlu tutarak asimilasyon politikalarından geri adım atmaya yanaşmazlar. 19. asrın sonuna doğru Yahudi kültürü ve kimliğinin yeni nesle aktarımında kadınlar merkezî hale gelince Yahudi liderler, geleceğin anneleri olan kız çocuklarının eğitilmesinin önemini vurgulamaya başlarlar." Ayrıntılı bilgi için bkz. Zahide Tuba Kor, "Yahudi Kadının Modernleşme Tecrübesi ve İsrail Örneği", **Harf Harf Kadınlar Sempozyum Kitabı**, ed. Nazife Şişman, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008, s. 21-45.

Değişimin ve yenilmişlik psikolojisinin faturasının kadın imgesi üzerinden ele alınıp olumsuzlanması noktasında benzeri bir durum da Orta Çağ Batı Hristiyan dünyasında söz konusu olmuştur. İslâm dünyasının, üzerinde güneş batmayacağına inanılacak kadar geniş ve güçlü göründüğü, ekonomik, askerî, siyasî, teknolojik ve ilmî anlamlarda üstünlüğü karşısında bir "zulüm kompleksi" hissiyatı ile hareket edildiği yüzyıllarda bir ideal kadın imajı oluşturulmuştur. Tüm bu üstünlük algısıyla İslâm'a duyulan bir gönülsüz saygı ile eş zamanlı olarak on bir ve on ikinci yüzyıllar Gregoryan ahlak reformu Batı için özellikle ideal kadın prototipini belirlemiştir. Bu kadın modeli pasif, pratik hayatta görünürlüğü azaltılmış, mülkiyet hakları ve hükümdar olma imkânı ortadan kaldırılmış, hiyerarşik olarak düzeyi düşük bir surette belirir. Bu ahlak normları dışında kalan olumsuz Müslüman kadın temsili, oldukça konuşkan olmakla geleneksel dişilik sınırlarını ihlal eder. Bu durum ise bu kadınların mensup oldukları dinin, uygun cinsiyet rollerini telkin etmedeki başarısızlığını gösterir. Böylece Orta Çağ'da Müslüman kadın için yapılması gereken onu özgürleştirmek değil aksine onu itaatkâr kılmaktır. Dolayısıyla var oluşu pasifize edilmiş, sessiz ve iradesiz bir prototip olarak ideal kadın formülasyonu Orta Çağ Gregoryan ahlak reformunun bir tezahürü olarak, reaksiyoner bir tavrın sonucudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mohja Kahf, **Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı**, Çev. Yeşim Sezdirmez, İstanbul, Küre Yayınları, 2006, s. 5 - 65.

[305] Tanıl Bora, **Cereyanlar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 741-742.

yaklaşımlardan destek alarak ilerliyordu.[306] Bu anlamda Abdullah Cevdet'in kafatasçı ideoloji ile yeniden kurguladığı kadınlık algısı incelemeye değer bir yeni söylem olarak belirmektedir.

Bir metninde Abdullah Cevdet, kadınların aile teşkilatı içinde üstün bir role sahip olduğunu ifade eder. Söz konusu üstün rol o denli önemlidir ki toplum içinde kadının durumu, mensup olduğu millet ve devletin kaderini tayin açısından belirleyici konumdadır.[307] Dolayısıyla Abdullah Cevdet'in yaklaşımında aile içindeki konumu ile özdeş gördüğü kadın meselesi bir devlet ve millet meselesidir. Yazar kadını, aile içindeki rolü çerçevesinde bir olgusal bağlama yerleştirmektedir.

Devrin aydınları açısından büyük oranda ortak denebilecek bu yaklaşım tarzı ile Abdullah Cevdet kadına, yüksek matematik bilgisi ya da teleskop icat etmemiş olsa da, faziletli çocuklar yetiştirmek ülküsüyle doğru orantılı bir değer atfetmektedir. Söz konusu yaklaşımı Abdullah Cevdet'in, nüfusun azalması, var olan nüfusun eğitimsiz ve cahillikle malul görülmesi üzerinden okumak mümkündür. Kadını ev içi vazifeler ve annelik ile sınırlayan söylemi, Batı ile mücadelede temeddünü önceleyen terakki ülküsü bağlamında, modernitenin tüm gereklerini yakalayamamış olmanın yarattığı toplumsal kaygı ile beraber değerlendirmekte fayda var. Geride kalmışlık hissinin yarattığı toplumsal kaygı ile baş edebilmek adına, girişilen toplum mühendisliği böylesi bir sonuç çıkarmıştır. Toplum mühendisliği icabı, hızlıca muasır medeniyet seviyesine erişebilmek adına herkesin, kendisine biçilen vazifeyi hakkıyla ve sınırlarını aşmadan yapması ön görülür.

Nüfusun kaliteli bir biçimde artışı açısından, Balkanlar'dan eğitimli nüfusun belli bölgelere yerleştirilmesi gibi önerileri de bulunan Abdullah Cevdet açısından kadının, faziletli nesillerin annesi olarak konumu öncelikli görünmektedir. Hem memleket ve vatanın kurtuluşu ideali için çalışmaları hem de erkeklerin birer "refika-i hayat"[308]ı olarak varlıklarının kalitesi bakımından kadınların eğitiminin önemi

[306] Bora, **a.g.e.**, s. 743-744.
[307] Abdullah Cevdet, "Kadınlarda Gâye-i Hayat", **İçtihad Mecmuası**, 1 Ağustos 1327, no:28, s.798-800. Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s. 91.
[308] Gündüz, "II.Meşrutiyet Dönemi Batıcı Düşüncenin Önemli Bir Sözcüsü Olan İçtihad Mecmuasında Kadın ve Aile Üzerine Tartışmalar", **Folklor/Edebiyat**, C. XI, S. 41, 2005, s.45.

özellikle vurgulanır. Vazgeçilmez eğitim gerekliliği vurgusunda dahi kadının konumunun gerektirdiği nisbette bir çerçeve çizilmektedir.

Bu bağlamda yazar "Mukadderât-ı Tarihiye Kârilerine" başlıklı yazısında, "Türk kadınları cemiyet-i beşeriyenin ağzâ-yı mahcûresidir. Kadının sun'ı ve iştirâkî olmaksızın bir cemiyet ilerleyemez. Kadınsız bir cemiyet dilsiz bir adama benzer. Kadınların ta'limden, ta'allümden mesâi-i muhtelifeye iştirakden terakkiyât ve tekâmülâta karışdırmakdan men' edecek ne aklî ne naklî bir delil yoktur."[309] demiştir. Yazar, terakki ve temeddün ideali çerçevesinde kadının da toplumsal alanda kendisi için kurgulanmış vazife çerçevesinde var olmasının önemine işaret etmiştir. Bu bakışı, kafatası ölçümlerinde kadınlarınkini erkeklerinkine oranla küçük, dolayısıyla yetersiz addeden düşünsel zemini ile de beraber düşünülebilir. Zira Abdullah Cevdet kadınların yüksek matematik bilgileri ve teleskop icat etmeleri söz konusu olmadığını vurgulayarak aile içindeki konumlarına bir meşruiyet zemini sağlamaktadır.

Kadınların anneliğini önceleyen ve yücelten bir başka ifadesinde Abdullah Cevdet, kurdukları bir cemiyet dolayısıyla iltifat ettiği kadınları, "hür ve münevver istikbal adamlarının valideleri olmaya hâhişkâr ve müstehak olan hanımlar" olarak niteler. Dolayısıyla özgür ve aydın erkek evlatlarının anneleri olmakta hevesli ve buna layık olmakla üstün bir konuma sahip olmaktadır kadınlar. Sınırları net bir biçimde çizilmiş bu yaklaşımda kadınlar için, mezkûr sınırlar dışında bir haysiyet ve hayat alanı bulunmamaktadır. Zira bu kadınlar "… işte böyle hayat ve haysiyet eserleri gösterir ve vücuda getirirler."[310] Ayrıca "kadının en büyük vazife-i tabiiyesi maddî ve ma'nevî her dürlü yüksek ma'nasıyla ana olmakdır. Bu vazife-i tabiyeyi ihmal etdirecek her hareket ve terakkî hem kadın hem cemiyet içün ziyandır."[311] Hatta içine düşülen vahşet sahneleri de "büyük ve yüksek ma'nasıyla nurlu analar" bulunmayışına bağlanmıştır; "Eğer büyük, yüksek ma'nasıyla nurlu analar bulunsaydı dört seneden beri dünyayı

[309] Abdullah Cevdet, "Mukadderât-ı Tarihiye Kârilerine", **İçtihad**, 28 Şubat 1328, S. 56.
[310] Abdullah Cevdet, "İstihlâk-ı Milli Kadınlar Cemiyeti Münasebetiyle", **İçtihad Mecmuası**, 6 Haziran 1913. Aktaran: Tutkun, "a.g.m.", s.211.
[311] Soru ve Cevapları Abdullah Cevdet tarafından hazırlanıp yayımlanmış anketten aktaran: Gündüz, "II.Meşrutiyet Dönemi Batıcı Düşüncenin Önemli Bir Sözcüsü Olan İçtihad Mecmuasında Kadın ve Aile Üzerine Tartışmalar", s. 34.

kan ve gözyaşları tufanına garketmede olan bu devandâm mukâtele-i vahşiyânenin dilhûn şahid-i mubhûtu olmazdık."[312]

"Kadınlar ne yüksek matematik bilgileri ne de teleskoplar ihyâ ve icat etmişlerdir. Fakat kadınlar bunların cümlesinden daha büyük, daha yüce bir eser meydana getiriyorlar. Cihanda en âlî, en muazzam olan bir eser onların dizleri üzerinde vücuda geliyor: Fazletimden bir erkek, faziletimden bir kadın: hanım, kız, iyi yetiştirilmiş ise kendisine benzeyecek evlatlar yetiştirir ve bu eser cihanın en büyük şehnâme eseri olur…. Genç kız bir çiçektir. Genç kadın bir meyvedir. Eğer meyve fenâ ise çiçekten ne hatıra kalır!

Bir kadından dört şey istenir:

- Kalbinde coşkulu bir faziletin olması,
- Cephesinde edep ve tevazunun parlaması,
- Dudaklarında yumuşaklığın ve mülâyimliğin tebessüm etmesi,
- Ellerini iş meşgul etmesi.

Kadının içtihadımızca hayattaki amacı şu birkaç cümlede ortaya konulmuştur."[313]

Abdullah Cevdet milletlerin oluşmasında ailenin önemi dolayısıyla kadını, hayatın geleceği ve huzurunu temin etme vazifesinin merkezine yerleştirir. Kadınlar bu vazifede fetânet (kavrayış hızı) ve şefkat özellikleriyle temel teşkil ederler. Söz konusu nitelikleri ile kendisine tabiat tarafından verilen bir maksadı haizdir kadın ve amacı bu gayeye yetişmektir. Burada Abdullah Cevdet'in kadının yetişmesini beklediği tabiat kaynaklı gaye, anneliktir. Zira milletin şerefi için çalışan kadın ve erkeklerin yetiştiricisi, annesi olmak, kadın için Abdullah Cevdet'in öngördüğü en önemli görevdir. Ailenin toplumun varlığı ve sürekliliği açısından büyük öneme sahip olduğunu düşünen[314] yazar, kadının bu yapı içinde konumunu yüceltir. Dolayısıyla

[312] Soru ve Cevapları Abdullah Cevdet tarafından hazırlanıp yayımlanmış anketten aktaran: Gündüz, "II.Meşrutiyet Dönemi Batıcı Düşüncenin Önemli Bir Sözcüsü Olan İçtihad Mecmuasında Kadın ve Aile Üzerine Tartışmalar", s. 34.
[313] Abdullah Cevdet, "Kadınlarda Gâye-i Hayat", **İçtihad**, 1 Ağustos 1327 (14 Ağustos 1911), S. 28. Aktaran: Mustafa Gündüz, **a.g.e.**, s. 92.
[314] Abdullah Cevdet, "Yaşamak Korkusu", **İçtihad**, 15 Teşrin-i Sâni 1327(28 Kasım 1911), sayı: 35. Aktaran: Gündüz, "II.Meşrutiyet Dönemi Batıcı Düşüncenin Önemli Bir Sözcüsü Olan İçtihad Mecmuasında Kadın ve Aile Üzerine Tartışmalar", s. 41.

kadın için savaşa katılmak söz konusu değildir ve bu görev tanımı içine dahil edilmemiştir. Abdullah Cevdet'in tanımlamasında savaşla elde edilen şeref kadının hakkı değildir. "İçinde hür ve mesut yaşanılan bir vatan yolunda, zâlimlere ve saldırganlara karşı onu müdafaa ederek ölmek şerefi kadının hakkı değildir."[315] Kadın, "o şerefi kemâliyle hak edecek ve kazanacak nesiller yetiştirmek"le[316] görevlidir. Üstelik bu vazife Doğu ve Batı toplumları içindeki kadın için ortaktır.[317]

Kadının dünyasını ev içindeki vazifeleri çerçevesinde şekillendiren Abdullah Cevdet açısından, kişi yediğinden ibaret ve zihnin kökleri midede olduğu içindir ki mutfak ile alakalı görevlerin stratejik önemi bulunmaktadır. Bu yaklaşımlarına Briya Savorin'in "yediğini söyle, senin ne kıratta adam olduğunu söylerim" şeklinde tercüme edilen sözünü destek olarak kullanır. Kadın hem mütevazı bir ev düzenini kurmakla mükelleftir hem de zihni tüm dünyaya açık çocuklar yetiştirecektir. Bir takım tanınmış isimleri örnek vererek yazar, büyük insanların "ruhu yüksek ve ulvî görevini layıkıyla idrâk etmiş validelerin şefkat ve ağırbaşlılığından dökül"düğünü ve yukarılara ondan sonra yükseldiğini ifade eder.[318]

Keskin hatlarla çizilen tüm bu görev tanımları, toplumsal kaygı dolayısıyla kısa vadeli ve acilen uygulanabilecek çözümler geliştirme reflekslerinin sonuçlarından olarak görünmektedir. Yazarın yaklaşımı hamaset tonu yüksek bir söylemle süslenerek şekillenmiştir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, nüfusun azalmış olması ve elde kalan nüfusun eğitimsizliği, küçülmüş ülke sınırları arasına sıkışmışlık hali ve modernitenin etiketleyen üstenci bakışı karşısında, eldeki kaynakların belli bir plan dahilinde kullanılması gerekliliğine inanmaktadır. Bu planı şekillendiren ortak duyu ise toplumsal kaygıdır. Aksi halde yazarın söyleminin, kadın ve erkeğin hukukuna, kadının bilimsel alanlarda da var olabilmesinin imkanlarına dair yahut erkeğin aile içindeki görevlerine dair içeriklerle çeşitlenebilme imkânı söz konusu olabilirdi. Ne var ki cephede ölmek görevi erkeğe, onu yetiştirmek görevi kadına tahsis edilerek pratik bir yol haritası belirlenmiş olur.

---

[315] Gündüz**, a.g.e.**, s. 92.
[316] Gündüz**, a.g.e.**, s. 92.
[317] Gündüz**, a.g.e.**, s. 92-93.
[318] Gündüz**, a.g.e.**, s. 94.

Abdullah Cevdet kadın ve anneliği bu denli yakınlaştırdığı ve kadını aile içindeki dünya çerçevesinde şekillendirdiği yazılarının bir başkasında, Batı toplumlarına kıyasla olumsuz koşullarda yaşayan İslâm toplumlarını değerlendirir. Bu değerlendirmeyle beraber geçmiş İslâm toplumlarında öne çıkan kadın figürleri övgüyle ele alır. İslâm'ın yanlış yorumlanması ve içtihad kapısının kapatılmış olması dolayısıyla dinin düşünsel imkanlarından istifade edilemeyişinden şikâyet ederek yazar, birçok Müslüman kadın figürün kendi toplumunda değer görmüş olduğuna işaret eder.[319]

Bu çerçevede feminizm kavramını da tartışan Abdullah Cevdet'e göre kavramı, maddi ilerleme düşüncesi ortaya çıkarmıştır. Bu tespitle beraber Abdullah Cevdet feminizmi onaylamamaktadır; yazar açısından feminizm "bir terakki-i maddiye-i müfritin veled-i gayr-i meşru'udur"[320]. Yazar feminizmi, maddi ilerlemeyi önceleyen ve aslen medeniyete zarar veren bir ilerleme fikrinin eseri olarak nitelendirir. Dolayısıyla feminizmin tüm boyutlarıyla kabul edilmesini doğru bulmaz fakat kadının iradece ve haklarca özgürlüğü noktasında feminizm ile benzer fikirdedir. Batı'nın gülüyle dikeniyle alınması gerektiğine inanan Abdullah Cevdet için kadın mevzusundaki Batılı yaklaşımlarda bir seçme ve ayırma söz konusu olmuştur.

Feminizm karşısında seçip ayırıcı bir tavır alan yazar, kadın - erkek eşitliğinin hukukta eşitlik olarak görülmesi gerektiğini düşünür. Hukuktaki eşitlik ise görevlerde eşitlik[321] şartına bağlı görülmüştür. Yazar kadın ve erkek hukukunu "çeşit bakımından"[322] eşit görmez. Bu noktada "İslâm hukukundaki durumu"[323] ayrı ele alır. Bu ayrımın neye tekabül ettiğini ayrıntılandırmamakla beraber Abdullah Cevdet kadının, aile içindeki konumu dolayısıyla görevlerinin erkeğinkinden aşağı olmadığı fikrini destekler. Zira yazara göre ailenin düzenli hayat sürebilme şartı kadına bağlıdır.[324]

---

[319] Abdullah Cevdet, "Cihan-ı İslâm'a Dair", **İçtihad Mecmuası**, 1 Temmuz 1327, S. 26, s. 761-767. Aktaran: Mustafa Gündüz, **a.g.e.**, s. 74-75.
[320] Abdullah Cevdet, "Kadınlarda Gâye-i Hayat". Aktaran: Gündüz, "II.Meşrutiyet Dönemi Batıcı Düşüncenin Önemli Bir Sözcüsü Olan İçtihad Mecmuasında Kadın ve Aile Üzerine Tartışmalar", s. 34.
[321] Gündüz, "II.Meşrutiyet Dönemi Batıcı Düşüncenin Önemli Bir Sözcüsü Olan İçtihad Mecmuasında Kadın ve Aile Üzerine Tartışmalar", s. 34.
[322] Gündüz**, a.g.e.**, s. 92.
[323] Gündüz**, a.g.e.**, s. 92.
[324] Gündüz**, a.g.e.**, s. 92.

Kadın hakları bağlamında düşündüğünde Batılı yaklaşımların saflığına güvenmeyen Abdullah Cevdet, meseleyi izah için "temeddün" kavramını da devreye sokar. Kadın haklarının toplum içinde gereği gibi yerli yerince olması temeddünün yani medenileşmenin gereğidir. Terakki ideali bu anlamda yeterli görünmemektedir. Bununla beraber Abdullah Cevdet için Batılı kadın hakları mücadelesi de temeddün edebilmiş bir hülasa değildir. Feminizmi bir gayri meşru çocuk nitelemesi içinden tasvir eden yazara göre "terakki-i maddiye asrımızda dev endam ve ejderhasardır. Terakki medeniyeti en saf ve bülend ma'nasıyla medeniyeti kemir"[325]mektedir. Yani kadın hakları çerçevesinde terakki ideali ile hareket edildiğinde, gülüyle dikeniyle Batı'yı almak icap eder dendiğinde problem oluşmaktadır. Çünkü o noktada bir gayri meşru çocuk söz konusudur. Kadın mevzuu devreye girince Batı'nın mutlak ve tek medeniyet olduğu yönündeki fikirleri değişen Abdullah Cevdet, konuya toplumsal kaygı ile yaklaşmakta görünmektedir.

Kadın mevzusunda Batılı yaklaşımlar arasından seçip ayırıcı bir tutum sergileyen Abdullah Cevdet, tesettür noktasında Batılı kadınları Müslüman kadınlara nispetle "daha ziyade mestur" addeder. Bu dönemde kadınların giyinmesi konusu Batılılaşma bağlamında tartışma yaratan başlıklardan olmuştur. II. Meşrutiyet'in fikri çatışmalarının yaşandığı mecralar olarak Sırât-ı Müstakîm ve İçtihad arasında da vuku bulan tartışma zemininde Abdullah Cevdet'in yaklaşımı dikkat çekicidir. Yazar, tesettür meselesini "hakiki Müslüman" ın kim olduğuna dair eklektik görüşleri bağlamında ele alır. Hurafelerin, aklı işe dahil etmeyen dinî inancın ve ibadetlerdense insanlar arası ilişkilerin önemine vurgu yapan Abdullah Cevdet için gerçek tesettür, o gün pratize edildiği halinden farklıdır. Yazar kadınları "bir çuvala koyub ağzını bağlamak ve onları hayvanlaştırmak"[326] olarak tasvir ettiği tesettür uygulamasının karşısındadır. Kadınları okuyarak, hakiki Müslümanlık ve doğru tesettür yahut doğru giyinme uygulamalarını bulmaya davet eder.

---

[325] Gündüz**, a.g.e.**, s. 92.

[326] Abdullah Cevdet, "Tesettür Mes'elesi", **İçtihad**, 10 Ağustos 1327 (23 Ağustos 1911), S. 29. (İlk olarak 15 Temmuz 1911'de Mehtab adlı dergide yayımlanmıştır.). Aktaran: Gündüz, "II.Meşrutiyet Dönemi Batıcı Düşüncenin Önemli Bir Sözcüsü Olan İçtihad Mecmuasında Kadın ve Aile Üzerine Tartışmalar", s. 48.

2.1.4. Hürriyet Hassasiyeti

Abdullah Cevdet açısından, fikir ve vicdan hürriyeti bir milletin yaşaması için vazgeçilmez unsurlardandır. Yazar, özellikle yaşadığı devirde din adına birtakım uygulamaların hürriyeti kısıtlayıcı sonuçlar doğurduğuna dair aktarımlarda bulunur. Kastamonu özelinde Darwin teorisi ve ilerleme kanunlarından bahsedildiği için birkaç öğretmenin göz altına alınmış olması ve bir imamın halkı bu öğretmenler aleyhine kışkırtması hadisesini konu edinir. Abdullah Cevdet bu gibi bir tutumu olumsuz bir tablo içinde resmederek, "tekâmül kanunlarından bahsetmek, Darwin nazariyelerini anlatmak bir yerde ki, fesat çıkarmak ve küfür olarak görülür, orası orta çağ döneminden henüz çıkmamıştır. Orta çağı yaşayanların ise yirminci asırda yaşamaya hakkı yoktur."[327]

Bu yaklaşımı sergilerken yani hürriyetin önemi vurgusu yaparken Abdullah Cevdet'in kullandığı terminolojiye dikkat etmek gerekir. İçtihad dergisi olarak hem taarruz da bulunan hem de taarruza uğrayanlara aynı derecede şefkat duyduklarını ifade eder. Derginin yöntem olarak, hürriyet gibi vazgeçilmez bir konuda dahi itidali önemsediğini ima etmektedir. Bununla beraber Abdullah Cevdet, içinde bulunduklarını ifade ettiği hastalık ve esaret halinden kurtulabilmek adına "başka Kevserler" lazım geldiğinin altını çizer. Burada kullandığı cümlenin tamamı; "Bizim ilahî susuzluğumuzu gidermek için başka Kevserler lazımdır."[328] şeklindedir. İlahi susuzluk derken kast edilen, diğer yazıları ışığında okunduğunda, dinin yanlış anlaşılması ve uygulanması dolayısıyla ortaya çıkan sorunlardır. "Başka Kevserler" ifadesi ise özel bir kaynağa atıf olduğunu düşündürür. "Başka kevserler"e başvurma ihtiyacı, imamın hata olarak zikredilen davranışını şahsî olmaktan çıkarıp onun inancına atfeden bir anlayışın eseridir. Dinî anlayış ile hürriyet karşıtlığını iç içe addeden bir kaygı zeminine sahiptir.

Bunlara ek olarak cümle tırnak işareti içine alınmıştır. Bir alıntı olma ihtimali yüksek durmaktadır. Her halükârda Abdullah Cevdet, hürriyet ihlali dolayısıyla

[327] Abdullah Cevdet, "Kastamonu'da Kurûn-i Vustâ", **İçtihad**, 14 Mart 1329 (27 Mayıs 1913), S. 58, s. 1271 – 1274. Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s. 146.
[328] Abdullah Cevdet, "Kastamonu'da Kurûn-i Vustâ". Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s. 148.

yaşananların faillerinden birinin, bir imam olmasından hareketle, manevi beslenme kaynaklarının yenilenmesi ve/ya yeni bir bakışla ele alınması gerekliliğinin altını çizer. Burada da kendini gösteren bir toplumsal kaygı söz konusudur. Zira hürriyet ihlali, güncel karışıklıklar ve cehaletin gerçekliği bir tarafa Abdullah Cevdet bu vurgulara, Batılılaşmanın popüler kıldığı kavramsal çerçeve içinden bakarak ulaşmaktadır. Çözüm geliştirirken de dinin terminolojisinden destek alır.

Keza hürriyet taraftarlığı da dahil modernitenin ve özelde Fransız İhtilali'nin temel ilkeleri konusunda hassasiyetle geliştirdiği fikrî yakınlığa Abdullah Cevdet, parlamentoya dair yaklaşımını da ekler. "'Mutmain Değilim'" Makalesinin Tesirleri"[329] başlıklı yazısında yazar, Avrupa'nın gerçekliğinde doğan Burjuva sınıfı ve sadece kalemi ve ilmiyle geçimini sağlayan ulemâ sınıfı oluşmadıkça Osmanlı toplumu için parlamenter sistemin ve siyasî partilerin gerçek niteliklerini bulamayacaklarına olan inancını dile getirir. Ayrıca Abdullah Cevdet, mevcut durumda ortaya çıkan partilerin, içtihat ihtilafları dolayısıyla teşekkül etmediklerini ifade eder. Mevcut partilerin çıkar siyasetiyle oluşan kümeler olduklarına vurgu yaparak örnekler üzerinden mevcut siyasî partileri ve siyasî figürleri eleştirir. Toplumsal kaygının bir başka tezahürü olarak zikredilebilecek bu yaklaşımda Abdullah Cevdet'in hareket noktası modernleşen Batı'dır, çoğunlukla olduğu gibi. Dolayısıyla Osmanlı Devlet yönetimi ve toplum yapısı o mihenk taşına uyamadığı noktalarda eleştiri odağı olmaktadır. Yazar, Batılı anlamda bir siyasî yapılanma içine giremedikleri için partileri yetersiz görmektedir. Kaygı, vakıayı kendi şartları içinde değerlendirebilme kapasitesini sekteye uğratmıştır.

Abdullah Cevdet'in hürriyet anlayışı diğer bir tarafıyla da belli koşullara bağlıdır. Örneğin "irtica" kavramı içinde değerlendirilen ve yazarın yaklaşımında büyücülük, türbedarlık, riyakarlık yapan sofu ve meczupların iş tutuş tarzına tekabül eden kişilerin görüşlerine hürriyet hakkı tanınmaz. Bir başka örneği Abdullah Cevdet, 1912 yılında kaleme aldığı "Hürriyet-i İrticâ Yok!"[330] başlıklı yazısındaki fikirleriyle verir. Yazar, İttihat ve Terakki hükümetinin İstanbul seçiminde başarı elde eden

[329] Abdullah Cevdet, "'Mutmain Değilim' Makalesinin Tesirleri", **İçtihad**, 7 Şubat 19(20 Nisan 1912), S. 53, s. 1191 - 1193. Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, 134 – 138.
[330] Abdullah Cevdet, "Hürriyet-i İrticâ Yok!", **İçtihad**, 15 Mayıs 1328 (28 Temmuz 1912), S. 47, 1098 – 1100. Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s. 108 – 113.

Hürriyet ve İtilaf Fırkası' nı, meclis seçimlerinde engelleyebilmek adına tadil etmeye çalıştığı Kanun-i Esasî'nin 35. maddesini savunmaktadır. Ernest Renan'ın bir metninden alıntı yaparak açıkça, hürriyet kavramının şartlara bağlı olduğu fikrini dile getirir. Bu yaklaşıma göre, cahillikle, ahmaklıkla ve dolayısıyla yetersizlikle malul görülen halk zümrelerinin tercihiyle ortaya çıkabilecek sorunları giderebilmek adına, onların elindeki hürriyet hakkı alınabilecektir. Zira Abdullah Cevdet'in aktardığı Renan metninde, "muttasıl hürriyet ve hak toplumdan ve katılımcılıktan bahsolunuyor. Eğer zekâlar tabii hallerinde bulunsaydı bunlardan daha iyi bir şey olmazdı. Fakat zekâlar, gerçek tabiatlarına varıncaya kadar bunlardan daha ziyâde vâhî bir şey bulunmayacaktır. Ahmaklar yahut cahiller istedikleri kadar toplansınlar. Onların toplanıp bir araya gelmelerinden hiçbir iyi şey çıkmayacaktır. ….. temyiz ve taktire muktedir olmayan kimselerden müteşekkil ve kanunen muin bir sınıf halk bulunsaydı bunlara söylenecek şeyleri dikkat ve nezâret altında tutmak lazım gelirdi. … Bu cihetle hürriyeti talim ve tedriç, çocukların menfaatleri nokta-i nazarından tamamıyla abes bir konudur."[331] ifadelerine yer verilir.

Abdullah Cevdet'in yaptığı, tezin kavramsal çerçevesi içinden baktığımızda, devletin devamı adına duyduğu toplumsal kaygıyı, modernitenin dayattığı çerçeve dolayısıyla oluşan damgalanmışlıktan sıyrılarak giderebilmek adına gelişen bir refleks olarak görünmektedir. "Hürriyet-i İrticâ Yok!" yazısının ilk bölümlerinde intihar eden ya da etmeye teşebbüs eden bir bireyin dahi cezalandırılmayı hak ettiğini ifade eder. Söz konusu yaklaşımda, Abdullah Cevdet'in hürriyete bakışındaki düşünsel zemin belirir. Zira ona göre hürriyet, kişinin kendisinin, mensup olduğu memleket ve milletin hayır ve menfaati ile sınırlıdır.[332] Dolayısıyla kişi ferdî hürriyetini savunurken, bunu toplumsal menfaat aleyhine yapamaz. Bu nedenle de intihar eden kişi, aslen o toplumun bir ferdini ortadan kaldırmaya teşebbüs ettiği için, cezalandırılmayı hak eder. Buna benzer şekilde irticâ adı ile etiketlenen faaliyetlere de hürriyet hakkı tanınamayacaktır. Bu noktada yazarın kurduğu analoji sonucu, tarihte "sopalı

[331] Abdullah Cevdet, "Hürriyet-i İrticâ Yok!", **İçtihad**, 15 Mayıs 1328 (28 Temmuz 1912), S. 47, 1098 – 1100. Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s.111.
[332] Abdullah Cevdet, "Hürriyet-i İrticâ Yok", **İçtihad**, 15 Mayıs 1328, S. 47. Aktaran: Gündüz, **a.g.e.**, s. 109.

seçim"[333] olarak bilinen 1912 seçimlerinde Hürriyet ve İtilaf Fırkası aleyhine bir takım siyasî ve hukukî kararlar alınması, intihar etmeye teşebbüs eden bireyin cezalandırılması gibi, gerekli ve meşru adımlar olarak ortaya konmaktadır. İrticaî faaliyetlere karşı en sert tedbirlerin alınması meşru görülür.

Abdullah Cevdet açısından millet iradesinin, hürriyetin yaşatılabilmesinin belli koşullara bağlı olduğunu dolayısıyla aslında gündemin zaruretleri karşısında hissedilen toplumsal kaygı tarafından belirlendiği tespitini destekleyecek bir başka örnek, "Kimin Mukadderâtı Kimin Elinde"[334] adlı metninde yer alır. "Gençlere" alt başlığı ile çıkan metinde yazar, II. Abdülhamid muhalifi kimliğinden azade bir biçimde İttihad ve Terakki taraftarlığı ile konuşmaktadır. Gençlerden bir grupla yaptığı sohbette, devlet adamlarının milletin geleceğiyle oynadığı yönündeki şikayetleri haksız bulur. II. Abdülhamid iktidarı devrilmeden evvelki tarihlerde Abdullah Cevdet devleti, milletin geleceğiyle oynadığı, millete söz hakkı vermediği, hürriyet yoksunluğu çektirdiği için son derece net bir biçimde eleştirmiştir. Bu meyandaki muhalif şiirlerini kaleme aldığı "Kahriyât" (1897) adlı şiir kitabının mukaddimesinde, devrin olumsuzluklarını izah için şunları söyler;

"İstibdadın kahkahası, adaletin nevhası; ferdin hakimiyeti, efradın mahkûmiyeti, bir cihetin tecavüz ve hıyaneti, diğer cihetin tahammül ve zilleti; bir takımın cehli, diğer takımın tecahülü, ummun sefaleti … İşte bana ilham-ı feryad eden şeyler bunlardır."[335] Dolayısıyla Abdullah Cevdet için Abdülhamid'in hal' edilmesi öncesi dönem, hak ihlalleri, hürriyet kısıtlamaları ile örülmüş bir "istibdad" devri olarak tanımlanır. Hatta yazar bu tanımlama ötesinde, tüm Osmanlı hanedanına da istibdad dolayısıyla bir düşmanlık beslediklerinin altını çizer. "Uyanınız! Uyanınız!" başlıklı kitabında konuya değindiği bölümlerde Abdullah Cevdet, düşmanlığının müstebit tutuma karşı olduğunu, şahsî bir sorun olarak algılanmaması gerektiğini belirtir. II. Abdülhamid'i devrindeki uygulamaları dolayısıyla öfkeli şekilde eleştirerek şu mısraları yazar:

---

[333] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Birinci, "Hürriyet ve İtilaf Fırkası", **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevirimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/hurriyet-ve-itilaf-firkasi 20.12.2020
[334] Abdullah Cevdet, "Kimin Mukadderâtı Kimin Elinde", **İçtihad**, 2 Mayıs 1913.
[335] Abdullah Cevdet, "Kahriyât/Tab'ı Evvelin Mukaddimesi". Aktaran: Tutkun, "a.g.e.", s. 317.

"Tufân-ı intikâm idi her katre-i demim:/Ey Padişah sanma ki ben sâr (öç) almadım,/Yâdım sefîl ruhuna bir şîr pençedir./Nîran-ı sermedi (sonsuz ateş/cehennem) olacaktır sana adem."[336]

Bununla beraber Abdülhamid sonrası yönetimi eline alan ekibe fikrî yakınlığı nedeniyle yazar, evvelden kendisinin dile getirdiği şikayetlerin benzerlerine toplumsal kaygı çerçevesinden cevaplar üretir. Zira tehlikenin yönü iktidardan muhalefete doğru kaymıştır artık. Bu nedenle de söylemi değiştirmek, halkın ihtiyaçlarını önceleyen yaklaşımdan elit sınıfın bilge iktidarının önemsenmesi yaklaşımına geçilmiştir. Hatta yazar, Fransız ihtilalinin idealleri çerçevesinden ele aldığı hürriyet yaklaşımını da bu nedenle değiştirmiş görünmektedir. Zira gençlerdeki şikâyet dilinin Fransız terbiyesine yorulabileceğini ifade ederek, adeta kızar.

"Dün Bakırköyü'nde üç-dört gencin refakatiyle teferrüç ediyorduk. Bunlardan biri – ki Fransa'nın Parisi'nin Sorbon Darül-fünûnunda okumuş, diploma almış ve el-yevm âli bir mektepte hocalık etmektedir. – mecrâ-yı kelâmı, hükûmeti tenkid vâdisine doğru çevirdi: 'Hükûmet, millete lâzım olanları yapmıyor. Hükûmet, milletin mukadderâtını elinde tutuyor.' dedi. Muhtemel ki, hükûmet adamları milletin mukadderatıyla oynuyor manâsında daha şedîd olmakla beraber daha ziyade muttazal bir hüküm vermek istiyordu. Bu gence dün söylediklerimi bugün İctihad'ın delâletiyle, bütün gençlere, yani İçtihad'ı okumakta fayda ve lezzet bulan bütün gençlere de söylemek istiyorum: Hükûmetin mukadderât-ı milletle oynadığına zahib olmak büyük gaflet ve delâlettir. Bu dalâlet ekseriya Fransız irfanının, Fransız terbiyesinin teşkil ettiği kafalara hâsdır. Millet mi hükûmetin muhassalasıdır, yoksa hükûmet mi milletin muhassalasıdır?"[337]

Fransız idealizmine dair toplumsal kaygı tezahürü tutum değişimi ardından Abdullah Cevdet, devletlerin milletlerin her istediğini yapmak zorunda olmadığına dair yaklaşımını ifade eder. Zor olanın milletin asıl ihtiyacı olan noktaların tespiti ve uygulanmasıdır yazara göre. Dolayısıyla aslında millet her şartta en haklı talepleri dile getiriyor olmayabilir. Bu noktadan hareketle yazar, eğitimli, dinamik gençlerin ve bireysel iradelerini ellerine almış, bireysel girişimci ruhla hareket eden gençlerin

[336] Abdullah Cevdet, **Uyanınız! Uyanınız!**, Mısır, Matbaa-ı İçtihad, 1908, s. 21.
[337] Tutkun, "a.g.m.", s. 206.

fikirlerine güvenilebileceğinden bahseder. Dolayısıyla Abdullah Cevdet açısından eğitimli, elit bir sınıfa mensup olanların söz hakkı, böyle olmayanlara kıyasla daha öncelikli görünmektedir. Yazar sosyal Darwinist bir tutumla gençlere yaklaşmış olur. Bununla beraber Abdullah Cevdet, bir zamanlar eleştirdiği tutumları güncel durumda, kurtuluş için zaruri gördüğü yeni kültürel dünya görüşünü yerleştirebilmek adına, savunur haldedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. YENİ EDEBİYATA YENİ STRATEJİLER: MEHMET ÂKİF ERSOY'UN TOPLUMSAL KAYGI ETKİSİNDEKİ SÖYLEMİ

Mehmet Âkif, fikirleri dolayısıyla bir kesim tarafından oldukça yoğun bir dezenformasyon eşliğinde yerilirken diğer bir kesim tarafından da aşırı muhafazakarlık peçesi altında kutsanmaktadır. Âkif'i tanımlayabilecek en tarafsız ifadenin, idealist bir insan olduğu tespiti olduğu açıktır. Fikriyâtı düşünüldüğünde Âkif, 1908 sonrası II. Meşrutiyet edebî ve fikrî hayatını en çok etkileyen, yeni neslin beğenisini kazanmış ve devrinde hakkında en çok yazı yazılmış[338] şair olmuştur. Bu özellikleri ve II. Meşrutiyet devrine hâkim üç düşünce akımından İslâmcılık'ın önde gelen temsilcisi olması ile araştırmamız çerçevesinde değerlendirilmesi gerekli bir şahsiyet olarak belirmektedir. Ayrıca Âkif, "kollektif duyumda meydana gelen çatışmaların etkili bir yansıması"nı [339] vücuda getirmiş olması bakımından, toplumsal kaygı gibi bir ortak duyunun edebî tezahürlerini araştıran çalışmamız açısından önemli bir figür olarak belirmektedir. Şair, devrin sosyal katmanlarının "iç-ağrısını", sosyalin samimî bir ferdi olarak dile getirmiştir.

Âkif, hayatı boyunca içine doğduğu toplumun zorluklarını bertaraf etmeye yönelik bir çaba içinde olan şairlerdendir. Gerek entelektüel sorumluluk icabı, söylemini kurtuluş ideali çerçevesinde şekillendirmiş gerekse pratik hayatın gereklilikleri doğrultusundaki sorumluluklar bakımından sahadaki problemlere çözüm getirebilecek adımlar atmıştır. Ele aldığımız diğer iki yazar için de olduğu gibi Âkif, kendi söylemi doğrultusunda hem devrindeki hem de kendinden sonraki düşünce dünyasının şekillenmesinde büyük katkı sağlamış edebî figürlerdendir. Tez çalışmamız çerçevesinde yazarın, toplumsal kaygı etkisindeki II. Meşrutiyet devri edebî temaları değerlendirilmeye çalışılacaktır.

---

[338] Konuyla ilgili ayrıntılı bir araştırma için bkz. M. Fatih Andı, "Safahât - Birinci Kitab'ın Devrinde Uyandırdığı Akisler", **İlmî Araştırmalar**, 2014, C.0, S.1, s. 39-60 ve Fevziye Abdullah Tansel, **Mehmed Âkif Ersoy**, İstanbul, İrfan Yayınevi, 1973, s. 42-46.

[339] Ebubekir Eroğlu, **Modern Türk Şiirinin Doğası**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 24.

3.1. MEHMET ÂKİF ERSOY'UN DÜŞÜNCE DÜNYASININ ŞEKİLLENİŞİ

Âkif, 1873 yılının aralık ayında, İstanbul'un Fatih ilçesinde dünyaya gelmiştir. Doğduğu mekân, baba ve annesi dolayısıyla mensup olduğu topraklar itibariyle Âkif, Doğu, Batı ve merkez İslâmlığının bir sentezidir.[340] Doğduğu semt itibariyle aslında İstanbul'un, farklı iki dünyasından birine mensup olarak dünyaya gelmiş olur. Zira Fatih, Beyoğlu'nun karşı yakasıdır. Beyoğlu, Batılılaşma hareketlerinin yoğun şekilde pratize edildiği bir semt olarak sembolleşmiştir. Fatih ise Batılılaşma karşısında gelenekselin muhafaza edilmesi gereğine olan inancı temsil eden bir bölge olarak simgeleşmiştir.

Âkif'in babası Fatih medresesi müderrislerinden Mehmed Tâhir Efendi, annesi Emine Şerîfe Hanım'dır. Mehmed Tâhir Efendi küçük yaşında, Arnavutluk'un ipek kazası Şuşisa köyünden eğitim almak maksadıyla İstanbul'a gelmiştir. Babasının klasik eğitimi, Âkif üzerinde büyük etkiye sahiptir. Âkif bu durumu Safahat'ta da dile getirmektedir. Annesi aslen Buharalı olup Tokat'a yerleşen bir ailenin kızıdır.

Âkif ilk eğitimini iki yıl, Emîr Buhârî mahalle mektebinde almıştır. Ardından 1879 yılında Fâtih Muvakkithânesi'nin yanındaki ibtidâî mektebine geçmiştir. Âkif, 1879 yılında babasından Arapça öğrenmeye başlamıştır. Cahiliye devri Arap şiiri okutacak kadar üst düzey bir Arapça hâkimiyeti olmuştur.[341] Tâhir Efendi, Mühürdar Emin Paşa'nın oğulları İbnülemin Mahmud Kemal ve Ahmed Tevfik'in özel hocalığını yapmıştır ve bu derslere Âkif de katılmıştır. Yazın dersler Paşa'nın Yakacık'taki köşkünde sürerken Âkif ailesiyle köşkün bir dairesinde kalırdı. Âkif bu dönemlerde Paşa'nın oğullarıyla arkadaşlık ederken, Mahmud Kemal ile beraber manzumeler yazmaya da çabalamaktadır.[342]

Âkif, 1885 yılında Fatih Merkez Rüştiyesi'nden mezun olmuştur. Ardından Mülkiye Mektebi'nin idâdî kısmına yazılır. Muallim Nâci'nin de hocalarından olduğu bu bölümün üç yıllık ilk dönemini tamamlar fakat o sene (1888) babası vefat edince

[340] Sezai Karakoç, **Mehmet Akif**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 1978, s.8.
[341] İsmail Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, s.202.
[342] M. Ertuğrul Düzdağ, M. Orhan Okay, "Mehmed Âkif Ersoy", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (çevrimiçi) http://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-akif-ersoy 25.05.2020

hızlıca meslek sahibi olmak zorunda kalarak yeni açılan Mülkiye Baytar Mektebi'ne girer. Zorlukların peş peşe yaşandığı bu dönemde Âkif'in aile evi de yanar ve bunca sıkıntılara rağmen 1893 yılında okulunu birincilikle bitirir. Okul yıllarında güreş ve özellikle son iki sene şiirle meşgul olur. Mezun olarak Ziraat Nezâreti Umûr-ı Baytâriyye ve Islâh-ı Hayvânât umum müfettiş muavini olarak memuriyet hayatına başlar. Merkezî görev yeri İstanbul'dur fakat müfettişlik icabı Edirne, Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli bölgelerinde bulaşıcı hayvan hastalıklarıyla ilgili çalışmalar yapmıştır. Bununla beraber ordunun ihtiyacı olan birtakım alımları yapmak için Şam ve civarında da dolaşan Âkif için bu görev Osmanlı halkını yerelden tanıma ve tecrübe etme imkânı sunmuştur. Görev icabı gerçekleşen seyahatlerde yaptığı tespit ve tahlilleri, halkın dert ve meselelerine vukufiyeti şiirlerine realist bir tarzda aksetmiştir.[343]

"Mehmed Âkif'in yetişme yıllarında şahsiyetinin teşekkülünde rolü bulunan kişilerin başında kendisine ilk dinî bilgileri veren, Arapça'sının, fıkıh ve akaid bilgilerinin gelişmesine yardım eden babası Tâhir Efendi gelmektedir. Ayrıca "Abdülhamid devrinin hürriyetperver şahsiyetlerinden" Fâtih Merkez Rüşdiyesi'nde Türkçe muallimi Mehmed Kadri Efendi, 113 hafızlık hocası Mehmed Râsim Efendi (Arap Hoca), *Mes_nevî* ve *Gülistân* derslerini takip ederek Farsça'sını ilerlettiği mesnevîhan Mehmed Esad Dede, Arapça hocaları olarak kendisinden Müberred'in *el-Kâmil*'ini okuduğu Hersekli Ali Fehmi Efendi ile *Muʿallaḳāt* hocası Hâlis Efendi zikredilmelidir. Bu arada ders ve müzakere arkadaşları Mehmed Şevket ve Babanzâde Ahmed Naim ile daha Baytar Mektebi'nde talebeyken kendisini klasik eserleri okuyacak kadar Fransızca'sını ilerletmeye ve Batı edebiyatını takip etmeye yönelten Ispartalı Hakkı Bey, memuriyetinin ilk yıllarında yanında bulunarak Fransızca çalıştığı Baytar Miralay İbrâhim Bey sayılabilir. Doğu ve Batı edebiyatlarından zengin bir birikimi olan Âkif'in okudukları arasında çoğu yazıldığı dillerden olmak üzere *Muʿallaḳāt*, *Dîvân-ı Hâfız*, *Gülistân*, *Mes_nevî*, *Fuzûlî Divanı* gibi eserlerle Doğu'dan İbnü'l-Fârız, Feyzî-i Hindî, Muhammed İkbal; Batı'dan W. Shakespeare, Milton, Victor Hugo, Ernest Renan, Anatole France, Alfred de Musset, Lamartine, J. J. Rousseau, Alphonse Daudet, Emile Zola, Alexandre Dumas Fils, Sienkiewicz gibi şair ve yazarların eserleri vardır."[344]

Âkif, bir yandan da küçük yaşlarında başladığı hafızlığını kendi çabalarıyla tamamlar. İstanbul'daki görev süresinde aynı zamanda 1906 yılında Halkalı Ziraat Mektebi, 1907 yılında ise Çiftlik Makinist Mektebi'nde kitâbet-i resmiyye hocalığı yapar. II. Meşrutiyet ilan edilmeden evvel, 1900-1908 yılları arası Âkif için siyasî ve

[343] Düzdağ-Okay, "a.g.m.".
[344] Düzdağ-Okay, "a.g.m.".

düşünsel anlamda suskunluk evresi[345] olmuştur. Âkif, II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinin ardından, hemen tüm şiir ve yazılarını yayımladığı "Sırât-ı Müstakîm" mecmuasını, Ebül'ulâ Zeynelâbidîn (Ebül'ulâ Mardin) ve Eşref Edip'le (Fergan) beraber çıkarmaya başlar.[346] Mecmua 27 Ağustos 1908 yılında ilk sayısını vermiş ve 8 Mart 1912 tarihindeki 183. sayısında isim değişikliğine giderek "Sebilü'r-Reşad" ismiyle çıkmaya devam etmiştir. Âkif' in başyazarlığını yürütmüş olduğu mecmua, devrin İslâmcılık düşüncesi için oldukça belirleyici ve merkezî bir konuma sahip olmuştur. Tarık Zafer Tunaya mecmuanın İslâmcıları bağrında topladığının altını çizer.[347]

II. Meşrutiyet'in en ilginç dinî dergisi Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşad'tır. "Dergiye yazı yazanlar arasında Eşref Edbip (yönetmen), Manastırlı İsmail Hakkı, Babanzade Ahmed Naim, Halim Sabit (Şibay), Ömer Ferit (Kam), Mehmet Âkif, Şemsettin Günaltay, Ebü'lûla Mardin gibi ciddi din bilginleri vardı. Dergide Abdülhamid zamanından beri görülen 'tedafüi' (savunucu) İslâmcılığın yanı sıra yeni tezler de ortaya atılıyordu."[348]

Âkif' in içine doğduğu ve tarafı olduğu düşünsel yaklaşımların oluşum seyrinin anlaşılabilmesi için devrin siyasî ve sosyal portresinin bilinmesi önemlidir. İslâmcılık düşüncesinin kökleri Türkçülük ya da Batıcılık gibi Tanzimât yıllarına götürülebilecek olmakla beraber daha gerilerden de tespit edilebilir. Zira III. Selim ve II. Mahmud devirlerinde gerçekleştirilen reformlar karşısında yeniçeri ocağı ve geleneksel İslâm ulemasının bir kısmı engelleyici tavır almışlardır. Bundan başka Tanzimât sonrası II. Abdülhamid iktidarı muhalifliğinin iki kanadından biri olarak İslâmcı tavır kendini göstermiştir.[349]

II. Abdülhamid her ne kadar Batılı modernleşmeci tazyik karşısında Doğu ittifakı ve Panislâmist bir tutum geliştirmiş görünse de politikalarını topyekûn İslâmcı bir çerçevede izah etmek mümkün görünmemektedir. Realist bir hareket alanında, devletin bekası adına alınan kararlar söz konusu olmuştur. Bununla beraber II.

---

[345] Tansel, **a.g.e.**, s. X.
[346] Düzdağ-Okay, "a.g.m.".
[347] Mustafa Gündüz, **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları**, İstanbul, Lotus Yayınları, 2007, s. 214.
[348] Şerif Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, s. 18.
[349] Gündüz, **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları**, s. 215.

Abdülhamid iktidarı karşısında bir yandan daha Batıcı ve laik Tanzimât aydın ve bürokratlarından oluşan bir İttihat ve Terakki muhalefeti gelişmiştir. Keza Batıcı yaklaşım karşısında Doğucu, muhafazakâr ve geleneksel değerlere bağlı esnaf, yeniçeri ve ulemâ kökeninden gelen diğer muhalif grup, II. Meşrutiyet İslâmcılık akımın kökenini oluşturmuştur.[350]

Öncelikle Batı tehlikesi karşısında Batılılaşmacı yaklaşımlar ve yenileşmelere muhalif bir tutum olarak başlayan İslâmcılık, zaman içinde kendini II. Abdülhamid muhalefeti ile de beraber hareket eder bulmuştur. Zira Şerif Mardin'in ifade ettiği üzere 1860'lara gelindiğinde ulema ile tutucu dinî görüşlere sahip kimseler, gerçek anlamda bir kültür kampf (kültür savaşı) içine girildiğini ve kaybeden tarafın kendileri olabileceğini kavramaya başlamışlardı. Bu noktadan itibaren "bir uygarlık olarak İslâmiyet'in kültürel içeriği ön plana çıkarıldı ve bu uygarlığın Batı uygarlığı karşısındaki üstünlüğü öncelikle vurgulandı."[351] Hem entelektüel hem de popülist yaklaşımlarla sürdürülen bu gayrette ulema, geniş kitlelere İslâm popülizmi ile ulaşmış oldu. Buna rağmen uzun süren II. Abdülhamid devrinde ulemanın devlet karşısındaki nüfuzu zayıflamıştır.

Ayrıca çift taraflı bir etkilenme ile ulema kendini, padişah karşısında İttihat ve Terakki yanında bulmuş olur. Dolayısıyla İslâmcılık'ı temsil eden ve aktaran yayın organlarında da II. Abdülhamid muhalefeti kendini göstermiştir.[352] Sırât-ı Müstakîm ve Sebilü'r-Reşad mecmuası da bu tarz mecmualardan olmuştur. II. Abdülhamid devri ile "istibdâd" nitelemesinin örtüştürülmesinde İslâmcılar da etkin olur ve hatta bazı mecmualarda devrin en zulüm görenlerinin medrese hocaları olduğu ifade edilir. Âkif'in "İstabdâd" [353] adlı şiiri bu konuyu ele almaktadır.

Devre hâkim olan bir başka fikrî yaklaşım olarak Türkçülük karşısında konumlanışı da Âkif'in, İslâmcı ideallere yaklaşmasında etkin âmillerdendir. "1908'den sonra, memleketimizde nüfuzu artan Türkçülük cereyânı, Âkif'e, yetiştiği

[350] Gündüz, **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları**, s. 215.
[351] Mardin, **Modern Türkiye'de Din ve Siyaset**, s. 184.
[352] Gündüz, **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları**, s. 216-217.
[353] Mehmet Âkif Ersoy, "İstabdad", 14 Ocak 1909, **Sırât-ı Müstakîm**, C. 1, S. 21, s. 325. Şiirin ilk adı "Safahât-ı Hayattan" şeklinde idi. Aktaran: İsmail Hakkı Şengüler, **Açıklamalı Mehmed Âkif Külliyâtı**, C. 1, İstanbul, Hikmet Neşriyat, 1990. Aktaran: Ersoy, **Safahat**, Yay. Haz., Ö. Faruk Huyugüzel, Fazıl Gökçek, Rıza Bağcı, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2014, s.158-169.

çevre, aldığı dinî terbiye icâbı, câzip gelmedi; kavmiyyete dayanan bu milliyet anlayışı, fertler arasında kavmiyet ayrılığı gözetmeyen İslâm telâkkilerine aykırı düşüyordu."[354]

1908 yılında dergi çalışmalarıyla beraber Âkif, İstanbul Dârülfünunun Edebiyat Şubesi'nde Osmanlı edebiyatı dersleri vermeye başlar.[355] Âkif özellikle II. Abdülhamid muhalifliği noktasında, İttihat ve Terakki ile beraberdir ve cemiyetin hey'et-i İlmiyye üyesi olarak cemiyet içinde dersler vermektedir. Devrin aydınları arasında Arapçası en iyi olanlardan olduğu için Âkif cemiyetin Şehzadebaşı Kulübü'nde "Mu'allakât" ve "Lâmiyyetü'l-'Arab" eserlerini okutarak Arap edebiyatı ve tercüme usulü derslerini sürdürür. Bunlar yanında Dârüledeb adlı bir özel okulda fahrî hocalık yapmaktadır. 1910 yılında Baytar Mekteb-i Âlîsi Me'zûnîni Cemiyeti başkanlığını yapar. 1914 yılında ise Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Türkçe-edebiyat muallimliği yapmıştır.[356]

Âkif, devrin birçok aydını gibi devletin ve toplumun kurtuluşu gayesiyle hareket eden, yetenek ve imkanlarını bu amaç uğrunda sarf eden bir yaklaşımı benimsemiştir. Şiirlerindeki manzume havası ve sosyal meselelerin temalarında ağırlıklı oluşu bu durumun en bariz kanıtlarındandır. Bununla beraber, Alexandre Dumas Fils ve Sa'dî-i Şirâzî şiirinin yönünü belirleyen isimler olmuşlardır.[357] "Sâdî'nin küçük hikâyeleri, saatlerce beni düşündürdü. Her şeyin az şeyde olduğunu söyliyen Dumas fils'in mukaddimesi'ni okuduktan sonra, Sâdî'deki san'atı anladım: Demek büyük büyük hikmetler, ibretler göstermek için uzun uzun vak'alar tertib etmeğe lüzum yokmuş; her gün görüle, görüldüğü için hiç nazar-ı dikkati celbetmiyen hâdiseler, bir lihâza-ı im'ân önünde nâmitenâhî mevzular teşkil edebilirmiş."[358] Mezkûr ifadelerden de anlaşılıyor ki Âkif için, manzumelerinde kullandığı gündelik hayat içinden seçilen temalar, hayatın hikmet ev hakikatini anlayabilmek ve

[354] Tansel, **a.g.e.**, s. X.
[355] Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. M. Fatih Andı, "Mehmed Âkif'in Darülfünûn Hocalığı ve Darülfünûnda Verdiği Edebiyat Dersleri", **Mehmed Âkif Ersoy**, Ed. Mustafa İsmet Uzun, Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011, s. 388-400.
[356] Düzdağ-Okay, "a.g.m.".
[357] Âkif'in düşünce ve edebî dünyasını şekillendiren yazarlara dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Nazif, **Mehmed Âkif**, Yay.Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991.
[358] Mehmet Âkif Ersoy, "Sa'dî", **Sırât-ı Müstakîm**, 8 Aralık 1910. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 47.

anlatabilmek adına yeterlidir. Bu nedenle yazar, yoğun şekilde gündelik hayatın her gün karşılaşılan basit gerçekliğine eğilmiştir.

İlmi ve yeteneklerini devlet ve milletin kurtuluşu davasına hasretmiş olmasının bir başka göstergesi de Millî Mücadele yıllarında şiir dili ve tarzının, yoğun şekilde eğitici ve ideolojik olmasına rağmen hayatının son yıllarında daha özgün tarzda, iç dünyasına dönük, tasavvufî inceliklere dokunan şiirler yazabilmiş olmasıdır. Âkif bunlarla beraber memuriyet hayatıyla eş zamanlı olarak çeşitli gizli vazifeler ve halka yönelik eğitici-irşad edici görevler alarak çalışmalarını sürdürmüştür.

Örneğin Balkan Savaşı sırasında kurulup ileriki yıllarda Millî Mücadele'nin teşkilatlanmasında önemli rol oynayacak olan Müdâfaa-i Milliye Cemiyeti'ne bağlı Hey'et-i Tenvîriyye' de görev alır. Amacı halkı edebiyat yoluyla uyandırmak ve aydınlatmaktır. Devrin önde gelen aydınlarıyla beraber bu heyette çalışmış olan Âkif, heyetin kâtib-i umûmîsi olarak görev almıştır. Devrin atmosferi içinde edebiyatın işlevselliğine olan inanç o denli yoğun olmuştur ki Âkif'in sanat ve seciyesini takdir eden Süleyman Nazif ona, milletin bir destana ihtiyaç duyduğunu ve bunu da kendisinin yazabileceğini belirtir. "Balkan savaşları sonunda memleketin içine düştüğü vahim durum karşısında Fatih, Beyazıt ve Süleymaniye camilerinde, metinlerini o sırada adı Sebilü'r-Reşad olarak değişen dergisinde yayımladığı, vaazlar vermiş ve Hakkın Sesleri'ndeki şiirleri yazmıştır."[359]

Âkif ve İslâmcı kanadı temsil eden diğer isimler için tıpkı Batıcı ve Türkçü aydınlar için olduğu gibi edebiyatın işlevselliği yanında basın, tüm bu fikrî değişimi aktarıcı ve kamuoyu oluşturucu gücü bakımından oldukça önemsenir. Sırat-ı Müstakîm'in[360] çıkarılma motivasyonu açısından bu iki husus ön planda olmuştur.

[359] Düzdağ-Okay, "a.g.m.".

[360] Sonradan Sebilü'r-Reşad adını alarak uzun yıllar yayımlanan dergi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Ertuğrul Düzdağ, **Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar III**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006, s. 148-226. Mecmua ilk çıktığı devirde büyük bir teveccühle karşılanmış ve bu teveccüh Rusya Müslümanları arasında da karşılık bulmuştur. Bunun dışında Müslümanların yaşadığı Japonya, Hindistan, Çin, Fas, Tunus, İngiltere ve Amerika gibi başka ülkelerden de mecmuaya rağbet yoğun olmuştur. Dönemin nüfusu düşünüldüğünde oldukça fazla olduğunu ifade edebileceğimiz, on bin – yirmi bin gibi rakamlarda basılmakta olduğu halde mecmua okuyucusuna yetiştirilememektedir. Rusya Müslümanları arasındaki rağbet o denli yoğun olur ki Rus Çarlığı durumdan rahatsız olarak mecmuanın Rusya'ya girmesine müsaade etmemeye başlar. Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, İsmail Gaspıralı gibi düşünce adamları uzun zaman makalelerini Sırât-ı Müstakîm'de yayımlamışlardır. Hatta "kurucuları arasında Batılı Türkiyât âlimleri ve Türk olmayan Osmanlıların da

Çıkış yazısında amaç olarak, dine ve Müslümanlara hizmetle kendilerini vazifeli gördüklerini ifade eden[361] Sırat-i Müstakîm ekibi, Abdülhamid sonrası fikirlerin serbestçe dolaşıma sokulduğu sosyal ve siyasî atmosferi değerlendirmektedirler. Müslümanlara nasihat etmek ve içinde bulundukları durumdan onları haberdar etmek gayesini gerçekleştirmek istemişlerdir. Temel tartışma konuları, diğer Müslüman topluluklarda da karşılık bulan modernleşme, sosyal hayatta sekülerleşme ve içtihad kapısının yeniden açılıp açılamayacağı noktasında odaklanmaktadır. Dini duyarlılığı ve entelektüel seviyesi yüksek bir ekip, başlarında devrin birçok Müslüman aydını nezdinde sekülerizme yakın konuşan[362] Âkif bulunduğu halde Sırat-ı Müstakîm etrafında toplanmışlardır. Mecmuanın kurucuları, Ebü'l-Ulâ ile Resimli Gazete'nin müdürü Eşref Edib idi ve 14 Ağustos 1908 tarihinde çıkmaya başlamıştır.[363]

Âkif karakteri itibariyle haksızlıklar karşısında oldukça hassas olduğundan dolayı, 1913 yılında müdürü haksız yere görevinden alınınca memuriyetten istifa etmiştir. Bu yıllar İttihat ve Terakki iktidarı yıllarıdır ve Âkif'in, II. Abdülhamid yönetimi sonrası iktidarı elde eden İttihatçı kadroyla fikren uyuşmadığı çokça konu bulunmaktadır. İlk çıkış yıllarında Sırât-ı Müstakîm mecmuası cemiyeti yoğun şekilde desteklemiştir. "Sırat -ı Müstakîm, çıkmaya başlamasından itibaren yeni meşrutiyet rejimini desteklediğini ilan etmiştir. Meşrutiyetin yeniden ilan edilmesinden kısa bir süre sonra meydana gelen 31 Mart ayaklanmasının da karşısında yer almıştır."[364] Sonraki yıllarda İttihatçı idare aleyhinde yazılar yazılmaya başlanır. Hatta İttihat ve Terakki hükümeti tarafından, sonraki ismiyle Sebilü'r-Reşad mecmuası, birkaç kere kapatılır.[365] Zira Âkif bu yıllarda şiir ve yazılarında, İttihatçılar'ın fikir babası sayılan Ziya Gökalp'in ileri sürdüğü kavmiyetçi düşüncelere ve benzer düşüncelere sahip

bulunduğu, Türk dilinin mahiyetini ortaya koymak, tarihini, geçmişini, geçirdiği evreleri araştırmak amacıyla kurulan 'Türk Derneği'nin kuruluş haberi ve nizamnamesi de" mecmuada yayımlanmıştır. Uzun süre derneğin de yayın organı gibi kabul edilen Sırât-ı Müstakîm ile Türkçü ekibin yolları 1911 yılında ayrılır. Zira mecmuayı kuran ekip için milliyetçi, Türkçü görüşlerin Osmanlı İmparatorluğu için tehlikeli sonuçlar doğuracağı fikri hâkim hale gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Öztürk, "Sırâtımüstakîm ve Sebîlürreşâd Mecmuaları Çerçevesinde Mehmed Âkif'in Matbuat Hayatı", **Mehmed Âkif Ersoy**, Ed. Mustafa İsmet Uzun, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011, s. 435-451.

[361] Gündüz, **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları**, s. 218.

[362] Kara, **a.g.e.**, s. 211.

[363] Tansel, **a.g.e.**, s. 28.

[364] Gündüz, **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları**, s. 219.

[365] Gündüz, **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları**, s. 215.

yazarların din aleyhtarı yaklaşımlarına karşı çıkmaktadır. Derginin kapatılması yanı sıra Âkif, İstanbul Dârülfünunu'ndaki görevinden de ayrılmak zorunda kalır çünkü hükümet tarafından kendisine, yayınlarındaki muhalefetten rahatsız olunduğu bildirilmiştir.[366]

Devletin kurtarılması ülküsü doğrultusunda Âkif'in aldığı görevlerden biri de Harbiye Nezâreti bünyesinde istihbârî çalışmalar yapmak üzere kurulan Teşkîlât-ı Mahsûsa'nın verdiği görevlerdir. Bu çerçevede 1914 sonlarında Berlin'e giderek Almanlar'a karşı savaşırken esir düşmüş İngiliz, Fransız ve Rus tebaası Müslüman askerlerin kamplarını ziyaret etmiştir. Burada onlara, savaştan sonra bağımsızlıklarını kazanmak için mücadele verme yönünde telkinlerde bulunur. Âkif, üç ay süren bu seyahat sürecinde Batı'yı yakinen tanıma fırsatı elde etmiştir. Safahat'ın beşinci kitabı olan "Hâtıralar" adlı kısımda "Berlin Hâtıraları" başlıklı manzumede konuyu ele almıştır.

Âkif ayrıca aynı teşkilâtın verdiği bir diğer görevle 1915 senesi ortasında Riyad'a (Necid bilgesine) gider. Burada teşkilât başkanı Eşref Sencer'in (Kuşçubaşı) idaresindeki bir heyetle, Arabistan'da başlayan Şerîf Hüseyin isyanına karşı devlete bağlı kabilelerin desteğinin devamını sağlamak istemiştir. Mayıs ayından ekim ayına kadar süren bu görev sırasında Medine'ye de ikinci kere giden Âkif, "Necid Çöllerinden Medine"ye adlı manzumesini kaleme almıştır. Medine'ye ilk seyahati 1914 senesinde, Abbas Hilmi Paşa'nın maddî desteği ile Mısır ve Medine'ye yönelik iki aylık seyahat sırasında gerçekleşmiştir.[367]

1918 yılında Lübnan'da bulunması ardından ki Mekke Emîri Şerîf Ali Haydar Paşa davetiyle gerçekleşmiştir Âkif, Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye başkatibi tayin edilir. Sonrasında kuruluşun aslî üyesi olur. Cerîde-i İlmiyye adlı müesseseye ait yayın organının idaresini de üstlenmiştir. İstanbul Dârülfünunu'nda Maarif Nezâreti'ne bağlı Kâmûs-ı Arabî Heyeti üyelerinden olmuştur.[368] Dolayısıyla Âkif, ilmî ve bürokratik çevrelerce itibarlı bir şahsiyet olarak kabul edilir.

[366] Düzdağ-Okay, "a.g.m.".
[367] Düzdağ-Okay, "a.g.m.".
[368] Düzdağ-Okay, "a.g.m.".

Millî Mücadele yıllarında da aktif bir rol üstlenen Âkif, I. Dünya Savaşı Osmanlı Devleti aleyhine sonuçlanıp, ağır mütareke şartları ve yurdun işgaliyle Yunanlılar İzmir'e çıkınca Millî Mücadele'ye bilfiil dahil olmaya karar vermiştir. 1920 yılında Balıkesir' e giden Mehmed Âkif burada Kuvâ-yi Milliyeciler'le görüşür. Başta Zağanos Paşa Camii olmak üzere çeşitli mekanlarda halkı direniş için teşvike yönelik vaaz ve konuşmalar yapar. Halkın sevip güvendiği bir aydın olarak Millî Mücadele'ye verdiği destekle, halk nezdinde Kurtuluş Savaşı'na olan güvenin artmasına büyük katkı sağlamıştır. Hatta bu nedenle kendisine, "Millî Mücadele'nin mânevî lideri" sıfatı layık görülmüştür.

İşgal altındaki İstanbul'a döndüğünde çalışmanın imkansızlığını ve sansürün arttığını görerek on iki yaşındaki oğlu Emin ile beraber nisan başında Ankara'ya geçer. Hey'et-i Temsîliyye adına bir davet almış olarak Büyük Millet Meclisi'nin açılışının ertesi günü Ankara'ya varır. İlk vaazını Hacı Bayram Camii'nde gerçekleştirmesi ardından Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'deki görevinden izinsiz ayrıldığı gerekçesiyle azledilir. Mustafa Kemal tarafından Burdur mebusu seçilmiş, Burdur, Eskişehir, Sandıklı, Dinar, Afyon, Antalya, Konya, Kastamonu gibi şehirlerde halka ve diğer bazı mebuslarla cephedeki askerlere yönelik konuşma ve vaazlar icra eder. Bunların en önemlisi meclis kararıyla gittiği Kastamonu'da Narullah Camii'ndeki ünlü vaazıdır. Âkif'in vaazları Sebilü'r-Reşad'da yayımlanmış ayrıca risâle haline getirilip basılarak Anadolu'da dağıtılmıştır.[369]

12 Mart 1921 tarihinde yapılan Meclis oturumunda Âkif'in, istek üzerine katılarak yazdığı İstiklal Marşı, milli marş olarak kabul edilir. Âkif, yarışma için belirlenen ödülü kabul etmeyerek "Dârü-l-mesâî" adlı bir hayır kurumuna bağışlamıştır. Millî Mücadele'nin zaferle sonuçlanması ardından Büyük Millet Meclisi bir seçim kararı alır ve yeniden yapılandırılan ikinci dönemde, devletin ve milletin bağımsızlığı ve kurtuluşu için verdiği tüm mücadelelere rağmen Âkif ve diğer muhalefet grubu mebusları aday gösterilmez. Emekli maaşının verilmeyişiyle artan geçim sıkıntısı ve muhalif kabul edilen düşünce ve siyaset adamları gibi kendisinin de polis takibine tabi tutulmaya başlanması ağrına gider. Zira hükümet Şeyh Said isyanını

[369] Düzdağ-Okay, "a.g.m.".

bahane ederek muhalifler üzerinde baskı kurmuş, Sebilü'r-Reşâd başta olmak üzere birçok dergi ve gazeteyi kapatmıştır. Ayrıca gazete ve dergi sahipleriyle bazı yazarları İstiklâl mahkemelerine sevk edilmiştir.[370]

Âkif, bu durumun yarattığı hayal kırıklığı dolayısıyla 1923 senesinde Abbas Hilmi Paşa daveti üzerine Mısır'a gider. Zira Millî Mücadele ardından gerçekleşmesini umut ettiği İslâm birliği idealinin gerçekleşmesine dair bir ümit kalmamıştır. Âkif böylesi birlik halinde Türkiye'nin, çevresi için de önemli bir rol üstleneceği düşüncesindeydi. Hem İslâm birliği idealinden uzaklaşan Müslüman toplulukların durumu hem de İstiklâl Savaşı ardından kurulan yeni Türkiye'nin dayandığı laik ilkelerin kötüye kullanılması, Âkif'in ideallerinde büyük hayal kırıklığı yaşamasına sebebiyet vermiştir.

İlk iki yıl kışları Mısır'da yazları ise İstanbul'da kalıyorken sonrasında temelli olarak Mısır'a yerleşir. Kendi tabiriyle "kumda oynanmaya zorlandığı" bu son yıllarında Âkif'in yazdığı şiirlerle Meşrutiyet ve Mütareke manzumeleri birbirinden o denli farklıdır ki şiirlerin kime ait olduğu karıştırılabilir. Bu konuya açıklık getirebilecek mahiyette Âkif, asıl şiir tarzının son yıllarında yazdığı tarz olduğunu ifade eder. Âkif Safahat'ın büyük çoğunluğunu oluşturan manzumelerinde insanlığa hizmet etme gayesini gütmüştür.[371] Sanat hakkındaki telakkisini açıklarken de bu noktaya işaret eden Âkif için "sanat sanat içindir" yaklaşımının bir karşılığı bulunmamaktadır.[372] Dolayısıyla Âkif için edebiyat, toplumun ve devletin içinde bulunduğu sıkıntıları giderecek şekilde hizmet eden bir araç niteliğindedir.

Şiir tekniği açısından yetkinliği yüksek örneklerle edebî sahayı beslemiş olan Âkif şiirlerinde aruz veznini ustalıkla kullanmıştır. Süleyman Nazif konuyla ilgili; "Zebur sahibinin yedi i'câzında âhen ne idiyse, Safahat şairinin desti ibdâında kelime ve aruz da odur."[373] diyerek Âkif'in alandaki yetkinliğine işaret eder. Bununla beraber

---

[370] Düzdağ-Okay, "a.g.m.".
[371] Kara, "İslam Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 203.
[372] Hasan Basri Çantay, **Âkifnâme**, İstanbul, Ahmed Sait Matbaası, 1966, s. 52-57. Âkif'in, sanatın araçsallığına ve dolayısıyla metinlerde kullanılan dilin sade olması gerektiğine dair fikirlerine, içinde bulunduğu edebî çevre doğrultusunda da açılım getiren ayrıntılar için bkz. Ali Nihat Tarlan, **Mehmet Âkif ve Safahat,** İstanbul, Nida Yayınevi, 1971, s. 35-38.
[373] Çantay, **a.g.e.**, s. 77.

veznin hece yahut aruz olarak seçilmesinin değil, ortaya çıkan eserin yetkinliğinin önemli olduğunu düşünen Âkif, başarılı hece vezni örnekleri de vermiştir.[374]

Bununla beraber Mısır'da yazdığı şiirler şairin iç dünyasına dair aydınlatıcı olmuştur. "Yaşadığı münzevi hayat yüzünden, onu, bâzan çocukluk hâtırasıyla başbaşa buluruz. Bâzan, önceleri yazdığı dinî şiirlerindeki müsbet, belli fikirlere aykırı olarak, Tanrı'nın varlığı hakkında fizik-ötesi düşüncelere, şüphelere yer veren manzumeler yazıyordu. Bunların ardından, bu yolda eserler veren bir şairin ruh âlemine büsbütün aykırı sayabileceğimiz mizâhî şiirler de yazması, ancak, geçirdiği ruh bunalımlarıyla, tereddütlerle izâh olunabilir. Mısır'da yazdıklarında göze çarpan bir başka hususiyet, şahsî mevzulara yer vermesidir; hâlbuki, daha önceki eserlerindeki başlıca hususiyetlerinden biri kendinden söz etmemesi idi."[375]

Mısır yılları sırasında 1925'te, Âkif' e Büyük Millet Meclisi üzerinden Diyanet İşleri Reisliği tarafından Kur'ân-ı Kerim tercümesi vazifesi teklif edilir. Tefsirini Elmalılı Muhammed Hamdi'nin yapması istenen çalışma noktasında Âkif, meselenin dinî ve ilmî sorumluluğu dolayısıyla yoğun bir tereddüt yaşamakla beraber vazifeyi kabul eder. Tercüme yerine meal ifadesinin kullanılması ve Elmalılı M. Hamdi'in hazırlayacağı tefsirle beraber basılması şartlarını öne sürmüştür. 1926-29 yılları arasında yoğun bir şekilde çalışıp meali bitirdiyse de üzerinde çalışmaya devam etmiştir. Ancak o yıllarda hükümetin başlattığı ezanı Türkçe okutma uygulaması dolayısıyla ibadetlerin de Türkçe mealden yapılması zorunluluğu getirilebileceği endişesi ile anlaşmasını feshetmiştir. Avans olarak aldığı bir miktar parayı da iade eder. Mısır'dan hastalığı dolayısıyla Türkiye'ye gelirken, tekrar geri dönememesi halinde çalışmanın yakılarak yok edilmesini vasiyet etmiştir. 1961 senesinde, Âkif'in vefatından yıllar sonra vasiyetinin gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.[376]

Âkif'in Kahire'deki yılları bir yandan geçim sıkıntısı diğer yandan ise eşinin rahatsızlığı dolayısıyla çocuklarını istediği şekilde yetiştirememiş olması ve vatan hasreti nedeniyle zorlu olmuştur. Bu yıllarda el-Câmiatü'l-Mısriyye'nin Edebiyat Fakültesi'nde Türk dili ve edebiyatı dersleri verir. Abbas Hilmi Paşa, ailesi ve Türk

[374] Çantay, **a.g.e.**, s. 79.
[375] Tansel, **a.g.e.**, s. XII.
[376] Düzdağ-Okay, "a.g.m.".

öğrencilerle kurduğu yakınlıkla beraber Âkif bu yıllarda Abdülvehhâb Azzâm gibi Mısırlı ilim ve fikir adamlarıyla da dostluklar kurmuştur. Bu yıllarda kaleme aldığı Safahat'ın yedinci ve son kitabı Gölgeler'i 1933 senesinde Kahire'de bastırmıştır.[377]

1935 senesinde rahatsızlanan Âkif, önce hava değişimi için bir aylığına Lübnan'a, ardından Fransız işgalindeki Antakya'ya gitmiştir. Hastalığı ağırlaşınca 17 Haziran 1936 senesinde İstanbul'a döner. Nişantaşı Sağlık Yurdu'nda tedavi görmüştür. Yazın Said Halim Paşa'nın oğlu Prens Halim tarafından Alemdağ'daki Baltacı Çiftliği'nde misafir edilir. Son günlerinde ise aynı aileye ait Beyoğlu'ndaki Mısır Apartmanı'nın kendisine ayrılan dairesinde bulunmuştur. Vefatı da bu dairede vuku bulmuştur. "Resmî şahıs ve makamların ilgi göstermediği İstiklâl Marşı şairinin cenazesi, Beyazıt Camii'nden üniversite gençliğinin ve halkın katıldığı büyük bir cemaatle Edirnekapı Mezarlığı'nda, dostu Babanzâde Ahmed Naim'in kabrinin yanında toprağa verilir."[378] Sonradan yapılan bir yol çalışması dolayısıyla iki mezar ve Süleyman Nazif'in kabri Edirnekapı Şehitliği'ne nakledilmiştir.

3.1.1. Yetiştiği Düşünsel Atmosfer ve İslâmcılık

Şâirin içine doğup yetiştiği düşünsel atmosfer ağırlıklı olarak İslâmcılık ideali çerçevesinde şekillenmiş bulunuyordu. Öncelikle reel atmosferin nasıl tezahür ediyor olduğuna dikkat çekmek gerekecektir. İslâmcılık, 19 ve 20. yüzyıllarda, İslâm'ı bir bütün olarak yeniden hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını Batı sömürgesinden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, telif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir.[379] Dolayısıyla modernleşmeci hareketlerden olarak çıkan İslâmcılık hareketinin karakteristiğine değinmek gerekecektir.

[377] Düzdağ-Okay, "a.g.m.".
[378] Düzdağ, Okay, "a.g.m.".
[379] Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, s. 16.

"İslâm modernizmi İslâm'ın kendi iç dinamiklerinden, kendini tecdid, tamir ve tadil etme kabiliyetinden neşet eden, güç devşiren bir hareket olmaktan ziyade askerî mağlubiyetlerin doğurduğu aşırı tedirgin bir ortamda dış baskıların ve konjonktürel şartların dayatmaları neticesinde vücut bulan; farklı dozlarda da olsa taklit etmeye yöneldiği Avrupa'nın medenî ve kültürel değerlerinin, başarılarının dinî, felsefî ve sosyal kaynaklarını, arka planlarını yeterli ölçüde araştırma, anlama ve kuşatma cehdi göster(e)meden İslâm'la Avrupaî değerler arasında ayniyet, benzerlik, uzlaşabilirlik ilişkileri kurarak meşrulaştırmacı ve iknaya yönelik bir tutum takınan; pratikliği, acil çözümleri öne çıkaran, bu sebeplerden ötürü çok problemli olan bir hareketin adıdır."[380] Dolayısıyla doğal bir sürecin sonunda ortaya çıkmamıştır. İslâmcılık inşa edici değil, muhafaza edici karakterdedir.[381] Tüm bu özellikleriyle İslâmcılık'ın, toplumsal kaygının yönetilmesine yönelik oluşan ve kullanışlı hale getirilen bir sosyal hareket olduğunu ifade edebiliriz. Özellikle "aşırı tedirgin" ifadesi ve muhatabı "yeterli ölçüde araştırma, anlama ve kuşatma cehdi göster(e)meden" ifadeleri, hareketin kaygı ile açıklanabilecek taraflarına işaret eder. Zira kaygı, vakıaya dair bütünsel farkındalığı sekteye uğratan, yaratıcılığı bloke eden bir karaktere sahiptir.

"Mısır ve Hint alt kıtasında ortaya çıkan İslâmcı düşüncenin ortaya koyduğu anlatı, 20. Yüzyılda da modern Avrupalılar gibi yaşamanın imkanını İslam'ın içinden devşirme gayretindeki mebzul miktarda isim tarafından büyük kıymete haizmiş gibi yeniden yeniden parlatılmış, geleneğe yönelik saldırının her cephesinde bu isimler komuta kademesinin ya başına oturtulmuş ya da oturdukları ima edilmiştir. Batı düşüncesinin içinden devşirilen ve İslam'ın kendisiyle inşirah bulacağı kabul edilen fikirler de modern bir gelenek oluşturmak adına bu isimlerin metinlerinden çıkarılmaya çalışılmıştır. … Bu kaynaklardan beslenen isimler farklı hususiyetlere sahip fikirler üretseler de neredeyse hepsinde ortak olarak görülebilecek şey geleneğe yönelik eleştirel yaklaşım ve geleneksel usul anlatısına yönelik kurgulanmış düşünsel bir mevzidir."[382]

Alıntıda ifade edilen gerçeklik İslâmcılık'ın, moderni baz alan ve o çerçeveye erişebilmek yönünde birtakım çözümler üreten bir İslâmî modernizm karakterine sahip olduğunu desteklemektedir. İslâmcılık özelinde ve Âkif söz konusu olduğunda, bu konuda düşünsel çerçeveyi çizen ve İslâm toplumlarınca tanınan isimlerden Afgani ve

[380] Kara, "İslâm Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 199.
[381] Kara, "a.g.m.", s. 45.
[382] Enes Şahin, "Türk Düşüncesinde İslâmcılığın Sınıflandırılması Problemine Tarihsel Bir Çözüm: Türk ve Tat İslâmcılıkları", Yüksek Lisans tezi, **Dumlupınar Üniversitesi**, 2016, s. 60.

Abduh isimleri ve etkilerine dair özel bir vurgu yapılagelmiştir. Buna karşın İsmail Kara, Âkif'in metinleri esas alındığında – dönemin ilk ve tek Abduh mütercimi olmakla beraber – bu vurguların abartılı hatta yetersiz olduğunu belirtir.[383] Özetlersek Âkif İslâmcılık'ın önde gelen isimlerinden, Cemaleddin Afgânî'deki acil çözüm gerekliliği vurgusuyla Abduh'daki ideal olanı zamana yayarak gerçekleştirmek zorunluluğu yaklaşımlarını uzlaştırmak ister gibidir. Abduh ve Afgani ağırlıklı olarak, Hint ve Mısır toplumları üzerinde tesir bırakmış isimlerdir. Bu isimler, Türkiye ve İran'da ciddi bir karşılık bulmamıştır.

İslâmcılık, "dönem olarak da muhteva olarak da modern (uzun tarihî süreçle ve gelenekle irtibatları zayıflamış), modernleştirici (modernist), ideolojik (genelleştirmeci, indirgemeci, basit ve siyasî) ve büyük ölçüde seküler bir söylemdir.[384] İslâmcı söylem açısından kurtuluşun nasıl olması gerektiğine dair net bir cevap olmadığını ifade etmek gerekir. Cevap olabilecek yaklaşımların da birtakım paradokslar taşıdığı belirtilebilir. "Bir Batı'ya (iyi, ilim ve medeniyet merkezi Batı'ya) ulaşmak için bir başka Batı'dan (kötü, işgalci, sömürgeci, kâfir, ahlaksız Batı'dan) kurtulmak; bizi tekrar 'zaferlerden zaferlere koşturacak' bir (gerçek) İslâm'a varmak için bir başka (tarihî) İslâm'dan kurtulmak…"[385] Devrin söylemlerini etkileyen ortak duyunun tezahürlerinden olan söz konusu paradokslar, özellikle dinî kaynakların ele alınıp yorumlanması noktasında kendini göstermiştir. Ayet ve hadislere yer verilen manzume yahut fikrî yazılarda, örneğin ayet yorumlarının birini tercih için adeta diğerinin anlam dünyası yok sayılmaktadır. Toplumsal kaygının belirginleştiği bu çeşit uygulamalarda, güncelin acil çözüm bekleyen sorunlarına, hızlıca çözüm getirecek öneriler sunabilme kaygısının tesiri kendini gösterir.

İslâmcılık'ın kurtuluş kavramı ayrıca intibah (uyanış), te'âlî (kalkınma), terakki (ilerleme) kavramlarını da içermektedir ve tüm bu anlam alanlarıyla beraber bir ideoloji oluşturmuştur.[386] Dolayısıyla İslâmcılık, terakki ideali doğrultusunda

[383] Kara, "İslâm Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 204.
[384] İsmail Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce**, ed. Yasin Aktay, C. 6, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.41.
[385] Kara, "a.g.m.", s. 41.
[386] Kara, "İslâm Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", **Dergâh**, S. 86, 31 Mart 1997, s.15.

geçmişle ilişkisi olumsuz bir zemine oturan bir ideolojik yaklaşımdır. Ancak önceki birikim ile bağın kopmuş olması temel bir olumsuzluk olarak zikredilmelidir.

Bununla beraber Türk modernizasyonu sürecinde dinsel yenileşme değil toplumsal dönüşüm istikameti daha baskın olmuştur. Dolayısıyla dinsel kurum ve değerlerden kalkarak dışsal gerçeği tanzim etme isteği devlet ya da İslâmcılık için bir kaygı meselesi olmamıştır. Bu temel ayrım noktalarını ele almak önemlidir zira bu noktada, özellikle Batılılaşma süreci ideolojileri açısından bir ortaklık noktası oluşmaktadır. Başka bir deyişle İslâmcılık düşüncesini benimseyenler de diğer fikrî yaklaşımların savunucuları gibi, toplumsal değişim yönünde eldekini muhafaza için çaba sarf ederler. Çok genel hatlarıyla gerek siyasal gerek toplumsal İslâmcılığın bir diğer özelliği, kendinde dinselliği muhafaza edebilmek için gerekli mecralarda pazarlık yapmış olmasıdır. Keza toplumsal kaynakların daha adil ve eşit paylaşılmasını sağlayacak bir sistem kurulması için çabalamıştır.[387] Dolayısıyla derinlikli ve uzun vadeli çözümlerden ziyade var olan sıkıntının giderilmesine yönelik akut tedbirlere yönelmekle tanımlanabilecek niteliktedir. Âkif 'in söylem ve eylem perspektifini etkileyen, tasavvur dünyasını şekillendiren unsurlardan olarak İslâmcılık, devletin kurtarılması adına dinin merkeziliğine ve işlevselliğine dayanan bir ideolojik atmosfer oluşturmuştur.

İslâmcı temsil grupları, aydınlar, münevverler kadrosu, diğer düşünce akımlarının temsilcileri gibi, düşünme etkinliklerini bürokratik ya da devletçi bir denetimin belirleyiciliğinde gerçekleştirmişlerdir. Zira ortada safkan bir entelektüelden ziyade bürokrat, doktor, hâkim, mühendis, öğretmen gibi modernleştirici topluluğun üyeleri vardır. Bu durum Osmanlı entelektüel grubun temel yapısını oluştura gelmiştir. Âkif de bu yapısal niteliklerden farklı bir özelliğe sahip değildir. İslâmcılık ile devletin politik tutumu arasında bir yakınlaşma söz konusu olduğu gerçeğini de unutmadan, İslâmcı temsilin informel bir biçimde gerçekleşmiş olduğunu belirtmek gerekir. Yani okul, cami ve akademi, toplumsal tabakalaşmanın dağılımına göre farklılaşan İslâmcı temsilin içine girememiştir. Bununla beraber siyasal İslâmcılık, toplumsal olanla entelektüel olan arasında bir denge bulma, bunlar

[387] Ahmet Çiğdem, "İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce**, ed. Yasin Aktay, C. 6, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 26.

arasında bir bireşime varma girişimidir ve entelektüeller bu denge ve bireşim arayışının özneleridirler. Belki de bu nedenle devletçi ve entelektüel kaygılar iç içe geçmiş ve İslâmcı aydın, dayandığı sosyolojik zeminin değişim ve dönüşümlerinden her bakımdan etkilenmiştir.[388]

3.1.2. Mehmet Âkif'te Terakki Fikri

"Müslüman kimliği, son din İslâm'a mensubiyetten kaynaklanan bir mutlak üstünlük hissiyle şekillenmişti. Bu tür bir üstünlük hissi, iki ucu keskin kılıç gibiydi; hakkı verilmediği takdirde tam tersi bir aşağılık psikolojisine dönüşmesi mukadderdi. … Zamanındaki korkunç tahribatına karşılık Moğol istilası bile Müslümanlar üzerinde bu kadar derin bir kültürel şok yaratmış değildi. Zira artık Müslümanların önceden olduğu gibi sadece toprakları, mal ve canları değil, Batı karşısında kimlik ve inançları da tehdit altındaydı."[389] Modernleştirici araçlardan oryantalist söylemin ve ilerlemeci medeniyet tasavvurunun ötekini damgalayan tavrı ile gelen kimliğin ve toplumsal benlik algısının tehdit altında hissedilişi, yeni bir savaş mağlubiyeti getirmiştir. Bununla beraber meseleyi doğallığından uzaklaştıran bir biçimde Osmanlı toplumunun, tarihinin hızlandırılmasına zorlanması[390] kaygının temel dinamiklerinden olmuştur.

Kendi gündemini değil kendisine dayatılan gündemi tartışmak ve o paradigma içinden konuşmak zorunda bırakılmak İslâmcı düşünce için de psikolojik ve pratik sonuçlar doğurmuş bir realitedir. Oryantalist söylem söz konusu psikolojik arka planın toplumsal kaygı şeklinde tezâhür etmesine hizmet eder bir araç olarak işlev görmüştür. Zira "batı dünyası büyük başarısını ve psikolojik baskısını oryantalizm (şarkiyatçılık) ve misyonerlik faaliyetleriyle gerçekleştirdi. Birbirine paralel olarak gelişen bu iki hareket İslâm dünyasına yönelmiş dinî-ilmî-fikrî saldırılardan başka bir şey değildi. Yaptığı menfi tesir, Müslümanlarda yarattığı şaşkınlık, tereddüt, kendini başkaları

[388] Çiğdem, "a.g.m.", s. 31.
[389] Gencer, **a.g.e.**, s. 151.
[390] Gencer, **a.g.e.**, s. 151.

vasıtasıyla tanıma… halleri de askerî ve siyasî başarısızlıklardan kesinlikle hafif"[391] kalmamıştır. E. Renan'ın yazdıkları ve geliştirdiği söylemde temellenen oryantalizm, İslâmcı düşünceyi büyük oranda savunma psikolojisine kitlemiş görünmektedir. Dolayısıyla kendi geçmişini reddetme pahasına geleceğin mutlak ve doğru hedef olduğu düşüncesiyle şekillenen bir terakki anlayışı merkezî öneme sahip olmuştur.

Âkif'in de içine dahil edildiği İslâmcılık hareketi, evrim düşüncesinin bir ürünü olan terakki/ilerleme fikrini çok önemsemiştir. İlerleme kavram olarak, şimdiki durumla ilk mükemmel durum arasındaki sapmayı gidermenin adıdır. Bu tanım İslâmcılık düşüncesi çerçevesinde "ihyâ" kavramı ile zihinsel bir örtüştürmeye tabi kılınarak meşru hale gelmiştir. Kurtuluş ideolojisi dolayısıyla gelişen kalkınma, iktidar ve hakimiyet peşinde olmak zorunluluğuna dair hissiyat, İslâmcı aktörleri geriye bakmaktan çok ileriyi düşünür, şimdiki zamanı öne alır, mevcut problemlere acil çözümler geliştirir hale getirmiştir. Geçmiş ve gelenek dahi ilerlemeye katkısı ölçüsünde bir değer ve bir iyilik atfına mazhar olabilmiştir.[392]

Geçmişi mutlak olumsuz, geleceği ise mutlak manada olumlu bir tablo içinde resmeden yaklaşım açısından örneğin, "ölü", "kıyamet", "mezar" gibi kavramlar, farklı anlamlara bürünmüş yahut ciddi anlam kayıpları ve kaymalarına maruz kalmıştır. Kurtuluş ideali adına aksiyonun yönü olarak belirlenen terakki fikri neticesinde güncel öncelenmiş, bunun tabii bir neticesi olarak da uhrevi olan unutulmaya, gerilere itilmeye çalışılmıştır. "(Bilindiği üzere kıyamet ve ahiret, Kur'an'da 'yarın' kadar yakın bir zaman olarak geçer.) Zaman tasavvurunu altüst edercesine tarihin/geçmişin bir 'mezar' (karanlık ve ürkütücü), istikbalin ise bir 'cennet' olarak tasviri de bu süreçle alakalıdır."[393] Bu yeni anlayış aslen prensipleriyle modernitenin, İslâmcılık açısından da önemli olduğunu gözler önüne serer. Zira ilerleme ideali modernleşmenin en temel ilkelerindendir.

Bu noktalarla beraber geçmişe bakışın ve geleceğe dair tasavvuru yansıtan kavramların içerik değişimine uğradığı hakikattir. Geçmiş, bir temyize tabi

[391] Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, s.20.
[392] Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, C.1, s.17-18.
[393] Kara, "a.g.m.", s. 35.

tutulmaksızın kötülükler, olumsuzlukları ifade eden kelimelerle resmedilirken, gelecek koşulsuz hak ve güzellikler mahfilidir.

"İşte âtidir o ser-menzil denen âramgâh/Kârbân akvam; çöl mâzi; atâlet sedd-i râh/Durma, mâzi bir mugaylanzâr-ı dehşetnâkdir/Git ki, âtî korkusuzdur hem ne kudsî hâkdir"[394]

Bu mısralardaki ifadelerde gelecek en doğru hedef addedilerek, durmadan çalışmaya vurgu yapılır. Dinlenmenin ancak ilk durak olan gelecekte mümkün olacağının altı çizilir. Geçmişin çöl kelimesi ile karşılandığı, tembellik ve boş durmanın yolu bloke eden unsur olarak çizildiği bir tabloda kavimler kervanın unsurlarıdır. Yolcuya durmaması gerektiği öğütlenir. Zira geçmiş "mugaylanzâr-dehşetnâk'dir. Yani mazi dehşetli deve dikenlerinin bittiği bir dünyadır. Dolayısıyla durarak maziye, geçmişe yakınlıktan kaçılmalı ve geleceğe koşulmalıdır. Zira gelecekte korku yoktur ve orası kutsal topraktır. Geleceği, içinde korkunun olmadığı ve hak edilmiş bir varış olarak tasvir eden mısralarda Âkif, terakki ideali ile mücadele edip geleceğe varış çabasını da kutsallık içinden zikretmiş olur. Böylece içinde bulunulan an, güncel durum kaygı dolayısıyla kendisinden kaçılması gereken ve bir an evvel kendisinden kurtulmak icap eden bir zemin olarak belirir. İsmail Kara bu ve benzeri ifade ve tasvirlerin doğal ve beklenir olmadıklarını ifade eder. Bu ve benzeri kullanımlarda ideoloji ve kurgusallık[395] hâkimdir.

Âkif'in manzumelerinde yoğun bir biçimde söz konusu tasavvurun tezahürlerini görmek mümkündür. Geçmişin olumsuz bir tablo içinde resmedilişi karşısında gelecek olumlu bir biçimde resmedilir. Bu durum Âkif'in söyleminin bir kısmını etkileyen toplumsal kaygının tezahürlerindendir. Zira yazar, içinde bulunulan sıkıntılardan, geçmişin hatalı uygulamalarını sorumlu tutmaktadır. Dolayısıyla bugünün "seyl-i hurûşân"ına sebebiyet veren geçmişin hatalı günlerinden, geleceğin terakki etmiş toplum ve devlet yapısına ulaşarak kurtulmak mümkün olabilecektir. Yani Âkif için ahiret hayatını yücelterek, bugün için eylemsizliği vazeden bir yaklaşımla ele alınan din algısı kabul edilebilir değildir. Âkif, Batı'ya kıyasla geride

[394] Mehmet Âkif Ersoy, "Durmayalım", **Sirât-ı Müstakim**, 1911.
[395] Kara, "İslâm Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 201.

kalmış olma algısının bertaraf edilebilmesi adına ihtiyaç duyulan toplumsal şevk, gayret ve çalışma azminin dinde bulunduğunu ifade eder.

Bu minvalde şair Safahat'ın 1. kitabındaki bazı manzumelerde, terakki ve kalkınma ideallerinden uzaklaşmış biçimde seyreden toplumun, içine düştüğü çaresizliğe ve yaşam koşullarının elverişsizliğine dair manzum anlatımlarda bulunur. Zira "rezâil-i içtimâiyemizi ortaya koyup, halkı bunlardan nefret ettirmeğe çalışmak"[396] istemektedir. Âkif, "Hasta", "Küfe", "Hasır", "Meyhane", "Seyfi Baba", "Kör Neyzen"" ve hatta "Tevhîd yâhud Feryâd" gibi manzumelerinde, devrin toplumunun ve fertlerinin içinde bulunduğu olumsuz koşullardan kurtuluş için terakki kavramına ve bunun gerçekleşebilmesi için de durmaksızın çalışma gerekliliğine işaret eder. Mezkûr temaya yer verdiği manzumelerinde, kullanımda olan birçok kavram, derin ve katmanlı anlamlarından ziyade, şair tarafından salt terakki fikrine destek veren anlam alanlarıyla kullanılır hale gelmişlerdir.

Bu çerçevede Âkif'in ilk olarak 1908-1911 yılları arasında Sırât-i Müstakîm'de yayımlanan manzumelerinden "Durmayalım"[397], yazarın terakki çerçevesindeki fikirlerini yansıtır. Zira şair bu manzumede miskinlik karşıtı, çalışma azmi taraftarı söylemine destek olmak açısından, tüm evreni ve hatta "Yaradan" ı örnek verir. Başka manzume, söylem ve yazılarında[398] da benzeri bir tutum içinde olan şair, terakki ideali doğrultusunda çalışmanın önemini anlatmak adına alemden örnekler gösterir.

"Çıkmıyor bir zerre fa'âliyyetin bigânesi./Âsumânî, hâkdânî cümle mevcûdât için/Kurtuluş yok sa'y-i dâimden, terakkiden bugün./Yer çalışsın, gök çalışsın, sen sıkılmazsan otur!/Bunların hakkında bilmem bir bahânen var mı?Dur!/Mâsivâ bir şey midir, boş durmuyor Hâlik bile:/Bak tecelli eyliyor bin şe'n-i gûnâgûn ile./Ey, bütün dünya ve mâ fîhâ ayaktayken; yatan!/Leş misin, davranmıyorsun? Bâri Allah'tan utan."[399]

---

[396] Âkif'in, **Servet-i Fünûn** mecmuası "Tahkikât-ı Edebîye" üst başlığı ile açılan ankete verdiği cevaplardan. 1919. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 20.
[397] Mehmet Âkif Ersoy, "Durmayalım", **Sirât-ı Müstakim**, 1911. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 18.
[398] Örneğin 7 Şubat 1912 tarihinde Fâtih Câmii Kürsüsünde gerçekleştirdiği vaazında Âkif, tüm alemin vazifesinde sebatla çalışıyor olması hakikatini cemaate örnek göstererek Necm Sûresi 39. ayeti tefsir edip mevcut gündem çerçevesinde açıklayarak vaaz verir. Aktaran: Ertuğrul Düzdağ, **Mehmet Âkif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar**, Ankara, DİB Yayınları, 2013, s. 196-214.
[399] Ersoy, "Durmayalım".

İslâm kelâm âlimlerinin tasnifi üzerinden düşünürsek, Yaradan'ın tenzihî sıfatları altı temel başlıkta ele alınır. Çok temelde bakıldığında ne kadar âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği varsa o kadar tenzih konusu vardır. "Sözlükte 'her türlü kötü ve nâhoş şeyden uzak olmak' anlamındaki nezâhet kökünden türeyen tenzih 'kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak' demektir. Terim olarak 'zât-ı ilâhiyyenin âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğunu benimseyip ifade etmek şeklinde tarif edilir."[400] Dolayısıyla Allah'ı, insanî eksiklikleri ifade eden sıfatlarla beraber zikretmeme gerekliliğinin kelâmî karşılığı tenzîh'tir. Tenzîhe konu olan sıfatlardan biri de yaratılmışlara benzememek şeklinde belirlenmiştir. Buradan hareketle "Durmayalım" manzumesinin son kısmında yer alan, "Mâsivâ bir şey midir; boş durmuyor Hâlik bile:/Bak tecelli ediyor bin şe'n-i gûnâgûn ile." mısralarında Allah'a çalışkanlık atfeden ifadelerin, toplumsal kaygı tezahürü olduğunu zikretmek gerekir. Zira terakkî fikri esastır, kurtuluş ideali için zarurî görülür.

Terakki idealinin gerçekleştirilebilmesi adına, hızlı sonuç verecek ve halka kolayca onaylatılabilecek söylemler geliştirebilmek için örneklerin sınırı olmadığı düşünülür. Meseleyi enine boyuna, geniş bir farkındalık ile değerlendirip sonuca varmayı sağlayacak yetkinliğe mâni olan kaygı devrededir. Kaygı giderici mekanizma olarak mevcut kültürel dünya görüşüne duyulan güvenin sarsıldığı bir zeminde Âkif'in edebî söylemi, kaygı giderecek yeni bir inşaya girişir. Şair, herkesi içine katıp götüren ve akışına dahil olunması gereken bir nehir[401] gibi olan Batı'nın hızına erişebilmek adına, durmaksızın çalışmayı vurgulayacak bir yeni söylem inşasının zaruretine inanmış görünür.

"Fevc fevç akmakta insanlar bütün müstakbele./Nehr-i feyzâ feyz-i insâniyyetin âhengine/Uymadan, kâbil değildir düşmemek bir engine."[402]

---

[400] Metin Yurdagür, "Tenzih", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/tenzih 21.12.2020

[401] Âkif bu kullanımı Mevize başlıklı yazısında dile getirmiştir. Bkz. Mehmet Âkif Ersoy, "Mevize", **Sebilü'r-Reşad**, IX/230, 6 Şubat 1913, 29 Safer 1331/24 Kânun-i sâni 1328, s. 375. Ayrıca Âkif İstiklal Marşı'nın üçüncü kıtasında "ben" zamiri ile şiiri dile getiren üzerinden, Batı karşısında milleti tasvir ederken, "Kükremiş sel gibiyim; bendimi çiğner, aşarım;" demektedir. Burada Batı'nın tek elinde olduğu düşünülen sel gibi olma niteliğinin, halka cesaret ve güç vermek adına artık millete geçmiş olduğunu göstermek gayreti söz konusudur.

[402] Ersoy, "Durmayalım".

Benzer konuyu ele aldığı diğer mısraları Âkif'in "Fâtih Kürsüsünde" başlıklı bölümündeki "Vâiz Kürsüde"[403] başlıklı manzumesinde yer alır. Şair burada varlık – yokluk dikotomisi çerçevesinde çalışma kavramını ele alarak, "bekayı hak tanıyan sa'yi bir vazife bilir" demektedir. Manzumenin ilerleyen mısralarında da tekrar edilen şekliyle bu mısraın vurgusu, var kalabilmek için, beka meselesi adına çalışmanın zaruretini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bir var oluş, kurtuluş mücadelesi veren Osmanlı toplumu için çözüm çalışmak ile mümkündür. Manzumede çalışma azmine vurgunun kuvveti, alemde var olan her şeyin çalışıyor olduğu gerçeği ve "O kudret-i mahz" olarak ifade edilen Yaradan'ın da durmaksızın çalıştığı ifadesi ile sağlanır. Manzumenin başından itibaren düşünüldüğünde, alemdeki her şeyin kendisine boyun eğdiği, alemlerdeki her şeyin O'nun tecellisi olduğu Yaradan dahi çalışmaktadır. Dolayısıyla insan için de çalışmanın şart olduğu belirtilir.

" 'Bekayı hak tanıyan sa'yi bir vazife bilir;/Çalış çalış ki beka sa'y olursa hakkedilir.'/Konulsa rahle-i tedkîke hangi bir mevcûd;/Olur tekâsüfü bir sa'y-i dâimin meşhûd./ … /Mükevvenâtı ezelden halâs edip ebede/Sürükleyen; onu hayret-fezâ hüviyyette/Tekallübât ile bir müntehaya doğru süren;/Hem istikâmeti dâim o müntehaya veren,/İrâde hep ezelî sa'yidir, bakılsa, onun;/Kimin? O kudret-i mahzın, o sırr-ı meknûnun!/Ne dinlenir ne de âtıl kalır, velev bir an,/Şu'ûn-i hilkati teksif edip yaratmaktan."

Yaşanan acılar karşısında zaman zaman isyan derecesine gelecek kadar üzüntüye gark olan Âkif, çalışma azminin vazgeçilmezliği ve kurtuluş için yegâne çözüm olmasına olan inancına tutunarak içsel itidalini sağlamıştır. Safahat'ın "Hakkın Sesleri"[404] başlıklı bölümünde yer alan ilk şiirde Balkan Harbi ile gerçekleşen felaketler[405] karşısında Allah'ın varlığı ve olayların hikmeti inancına sığınan Âkif, üzüntü ve isyanın sınırlarında dolaşırken çıkış yolunu çalışma azminde bularak metnini bitirir.

[403] Ersoy, "Vâiz Kürsüde", **Safahat**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 426-515.
[404] Safahat'ın bu bölümünün halk üzerindeki derin etkisine dair bkz. Düzdağ, **a.g.e.**, s. 139.
[405] Harbin neden olduğu yıkıma dair Süleyman Nazif'in aktardıkları için bkz. Ertuğrul Düzdağ, **a.g.e.**, s. 139.

1913 yılının ocak ve haziran ayları arasında yayınlanan şiirde Âl-i İmran Suresinin 26. ayeti tefsir edilmektedir. Âkif'in bu devir tefsir şiirlerinde kullanmış olduğu usulün, mezkûr manzume için de geçerli olduğunu ifade etmek gerekir. Kur'an'a hürmeti yoğun bir insan olarak siyasî anlamda kendi çalışmalarının manipüle edilebileceği endişesiyle Kur'an tercümesi noktasında her zaman temkinli olmuş olan şairin bu tarz şiirlerindeki usulü, "kavâid ve nakliyattan ziyade doğrudan doğruya Kur'an'dan"[406] anladığını ve ayetlerin ona devrin şartlarında ilham ettiklerini aktarmak şeklindedir. Âkif'in, Sebilü'r-Reşad mecmuasının 8 Mart 1912 tarihli nüshasındaki "Tefsîr-i Şerîf"[407] başlıklı makalesi uyguladığı tefsir usulüne dair bilgiyi haizdir.

"Kütüphanelerimizde Arapça, Türkçe ve hatta diğer lisanlarda, basılmış veya basılmamış pek çok tefsir kitabı bulunmaktadır. Bunları doğrudan alıp yayınlamakta, ciddî bir fayda görmüyoruz. İsteyenler bunları okuyup istifade edebilirler. Bu sebeple, mecmuamızın özel tutumuna da uygun olarak yayınlanacak tefsir yazılarında, elden geldiği kadar aşağıda beyan edilen hususlara uyulmasına ve yeni faydalar elde edilmesine dikkat olunacaktır."[408]

Yukarıdaki alıntıda da ifade edildiği üzere Âkif açısından mevcut tefsirleri olduğu gibi okumak, güncel meseleleri çözebilmek adına yeterli gelmemektedir. Bu nedenle şair, belli usullerle mevcut tefsirler içinden gündemin ihtiyacı çerçevesinde ayetleri seçerek açıklamak yoluna gitmektedir. Bu noktada kendini gösteren seçme faaliyetinde ve mevcut tefsirlerin güncel sorunlara yeterli çözüm getiremediği yönündeki yaklaşımda, içinde bulunulan halin yarattığı toplumsal kaygı[409] etkili olmaktadır. Seyl-i hurûşân karşısında üretilmesi gereken acilen uygulanabilecek, hızlı ve pratik çözümler için yeni bir yaklaşım tarzına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bakımdan

---

[398] Eşref Edib, **Mehmed Âkif**, Yay. Haz. Fahrettin Gün, İstanbul, Beyan Yayınları, 2011, s. 155-156.
[407] Mehmed Âkif Ersoy, "Tefsîr-i Şerîf", **Sebilü'r-Reşad**, 8 Mart 1912. Aktaran: Ertuğrul Düzdağ, **a.g.e.**, s. 15-16.
[408] Ersoy, "Tefsîr-i Şerîf", **a.g.e.** Aktaran: Düzdağ, **a.g.e.**, s. 15.

[409] Kaygının yaratıcılığı tetikleyen özelliği sayesinde, bu tarz tefsir gayretiyle günün ihtiyaçlarına cevaplar üretilmiş olduğu gerçeğini yadsımaksızın, teorik zeminde ele alınan nevrotik kaygı ile şekillenen boyutu değerlendirmeye çalışmaktayız.

Âkif, "ilme, fenne, hayatımıza ve yaşayışımıza temas eden bazı âyet-i kerimeler"i ele alır ve bunları gerek dirâyet gerekse rivâyet tefsir usulleriyle[410] açıklama yoluna gider.

Şair bu çerçeveye göre önemli görülen diğer lisanlardaki tefsirlerden de tercümeler yapılabileceğini ifade eder. Tefsir usulüne dair yaklaşımını izaha devamla, kelime manası üzerinde durmayacağını buna karşın ayetlerin "muhakkak mânâları"nı verip hayata, yaşayışa hitap eden işaret ve neticeleri üzerinde duracağını belirtir. Bu noktada özellikle yapılan bu çalışma sonunda elde edilen "irşatlar" ışığında Müslümanların zaman ve zemine göre bugünkü durumları hakkında düşünceler üretileceğinin ifade edilmesi önemlidir. Zira Âkif için ayetler, bugünü aydınlatmak ve bugüne dair çözüm üretmek maksadıyla ele alınıp seçilmektedirler. Âkif bu doğrultuda, ihmal edildiği ve geri kalındığını düşündüğü tefsir ilminin ihyası için de çalışacağını ifade eder.

Dolayısıyla Âkif bu tarz tefsir şiirlerinde, gündemin belirleyiciliğinde karşısına çıkan ayetlere duygusal birtakım yorumlar getirmekte ve gündemin acılarına dair çıkarım ve çözüm yolları üretmeye çalışmaktadır. Bunun gibi Âl-i İmran Suresi 26. ayetin tefsirinde de benzer bir durum söz konusu olmuştur ve sonuçta şiir, "kanûn-i sa'y"a boyun eğmenin yegâne çare olduğuna işaret ederek son bulmaktadır. Bu noktada da yine başka bir ayeti, Necm Suresi 39. ayeti kendisine delil kılmıştır; "Leyse li'l-insâni illâ mâ-se'â"[411] (İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder.[412]) Dolayısıyla Âkif, toplum olarak yaşanan yıkım ve vahşet karşısında hissettiği toplumsal kaygıyı "kanûn-i sa'y" ile aşmak istemektedir.

"Tecellî etmedin bir kerre, Allâh'ım, cemâlinle!/Şu üç yüz elli milyon ruhu öldürdün celâlinle!/Oturmuş eğlenirken senin – hâşâ- zevâlinle,/Nedir ilhâdı imhâlin o sâmit infiâlinle?/Nedir İslâm'ı tenkilin bu müsta'cel nekalinle?/Sus ey dîvâne! Durmaz kâinâtın seyr-i mu'tâdı./Ne sandın? Fıtratın ahkâmı hiç dinler mi

[410] Tarih içinde Kur'an tefsir usullerinin çeşitlenmesi ve bahsi geçen usullerin açıklamasına dair bkz. Abdulhamit Birışık, "Tefsir", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir#1 21.12.2020

[411] Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, **a.g.e.**, s. 353.
[412] Kur'an-ı Kerim, Diyanet İşleri Başkanlığı, (çevrimiçi) https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Necm-suresi/4820/36-54-ayet-tefsiri 12.02.2021

feryâdı?/Bugün, sen kendi kendinden ümîd et ancak imdâdı;/Evet, sen kendi ikdâmınla kaldır git de bîdâdı./Cihan kanûn-i sa'yin, bak, nasıl bir hisle münkadı!/Ne yaptın? 'Leyse li'l-insâni illâ mâ-se'â' vardı!..."

"Hakkın Sesleri" bölümünde 27 Mart 1913 tarihli Yusuf Sûresi 87. ayetin tefsir manzumesinde Âkif çalışmayı, Allah'tan ümidini kesmeme ilkesiyle eş görerek tekrar yüceltmektedir. Bu noktada ele aldığı ayet meali şu şekildedir; "Oğullarım! Gidin de Yûsuf'la kardeşini araştırın, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü inkâr edenlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez."[413] Manzumenin devamında güçlü bir şekilde Allah'tan gelecek yardımdan emin olarak çalışmak ve gayret sarf etmenin zaruretinden bahsedilir. Terakki ideali için sa'y, çalışmak, gayret ve bunun için de ümidi diri tutmak gerekmektedir. Manzumenin başına alınan ayetle beraber düşünüldüğünde bu ümit bir iman – küfür meselesidir.

"Âtîyi karanlık görerek azmi bırakmak…/Alçak bir ölüm varsa, emînim, budur ancak./ … / Bir seyyie yoktur sana; ey unsur-i îman,/Nevmîd olarak rahmet-i mev'ûd-i Hudâ'dan,/Hüsrâna rızâ verme… Çalış… Azmi bırakma;/Kendin yanacaksan bile, evlâdını yakma!"

Sa'y ve ümidin kurtuluş ideali açısından önemini çok kere zikreden Âkif, 4 Nisan 1912 tarihli Sebilü'r-Reşad mecmuasındaki İnşirah Sûresi tefsirinde de meseleye değinmektedir. "Fâtih Kürsüsünde" bölümünün ikinci kısmı olan "Vâiz Kürsüde" başlıklı manzumesindeki ifadelerle beraber düşünüldüğünde sûrenin tefsirindeki[414] dikkat noktaları tebarüz eder. Şair mezkûr tefsir yazısında İnşirah Sûresini, zorluklarla beraber Allah'ın vaadinin yakın ve hakîkî bir kolaylık müjdesi olduğu çerçevesinde ele almış ve sûrenin son kısmındaki, "feizâ ferağte fensab" şeklindeki ayetin üzerinde özellikle durmuştur. Zira ayette, "O halde önemli bir işi bitirince hemen diğerine koyul."[415] denmektedir. Ayete, "Onun için mücahedenin birini bitirince birine atıl." şeklinde meal veren Âkif çalışma ve gayret etmenin

[413] Kur'an-ı Kerim, Diyanet İşleri Başkanlığı, (çevrimiçi) https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Necm-suresi/4820/36-54-ayet-tefsiri 12.02.2021
[414] Mehmed Âkif Ersoy, "İnşirah Sûresi Tefsiri", **Sebilü'r-Reşad**, 4 Nisan 1912. Aktaran: Düzdağ, **a.g.e.**, s. 46-48.
[415] Kur'an-ı Kerim, Diyanet İşleri Başkanlığı, (çevrimiçi) https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Necm-suresi/4820/36-54-ayet-tefsiri 12.02.2021

zaruriliği ile beraber sûrenin diğer kısımlarındaki zorlukla beraber gelen kolaylık vurgusuna dikkatleri çeker. Dolayısıyla zorluklar içinde de olunsa Allah'ın yardımı mutlak ve sürekli olduğundan O'ndan ümit kesmenin haram olduğunu ifade eder. Bu nedenle Âkif, mücahedeye, azme sarılmanın Müslümanlığın ruhu olduğunu ifade eder.

Âkif'in yedinci ayetin mealini aktarırken kullandığı "mücâhede" ifadesi, ayeti farklı bir bakış açısına taşır. Zira tefsir metninde, "önemli bir iş" olarak meal verilen kelimeyi Âkif, "mücâhede" kelimesi ile karşılamıştır. Kelimenin sözlükteki ilk anlamı, "Uğraşma, didinme, mücâdele etme"[416], ikinci anlamı ise "Allah yolunda din, vatan, millet uğruna savaşma, cihat." şeklindedir. Tasavvufî ıstılahta ise kelime, "Benlik ve bencillikten kurtulmak ve nefsi yenmek için çalışma, uğraşma, mücâdele etme." anlamındadır. Ayete Âkif'in çağdaşı Elmalılı Hamdi Yazır'ın, "O halde boş kaldın mı, kalk yorul."[417] şeklinde meal verdiği de düşünüldüğünde şairin yaklaşımındaki fark kendini netleştirir. Elmalılı'da boş durmamak gerekliliğine yapılan vurgu, Âkif'te zorluğun devamlı olacağı kabulünden hareketle bir mücadeleden başka bir mücadeleye geçmenin altını çizer. Böylece Âkif ayete verdiği anlamla, hem içinde bulunulan atmosferin sürekli mücadele gerektiren bir surette algılanıyor olduğunu belli etmiş olur hem de bu duruma çözüm olarak sürekli mücadeleyi öğütler.

"Âkif'te Osmanlı İmparatorluğunun harbçi, gaza ruhu ve kuvvetin haktan evvel geldiği düşüncesi bütün çıplaklığı ile meydana çıkar. Ona göre insan şehit olmak için yaratılmıştır ve değeri harp alanındaki başarısı ile ölçülür. Tarih ise bir kahramanlık destanıdır ve insan bu destanı yazmakla dünya üzerindeki sorumluluğunu yerine getirmiş olur."[418] Şairin bu yaklaşımı güncelin realitesini tüm zamanlar için mutlaklaştırma kaygısının tezahürü olarak görünür. Bu yaklaşımından hareketle Âkif'in metinlerinde işlenen insan tasavvuru, aktif ve aktivist bir insanı işaret eder. Bir yandan da şair, tasavvufun insanı dünyevî gayretten uzaklaştırdığını düşündüğü öğretilerine mesafelidir. Söz konusu hassasiyeti düşünüldüğünde manzumede, mücahede kelimesinin üçüncü anlamının kullanılmadığı fark edilecektir. İlk iki anlam ise Âkif'in söyleminde kendini gösteren ve içinde bulunduğu olumsuz atmosferi de

[416] İlhan Ayverdi, **Kubbealtı Lugatı**, (Çevrimiçi) http://lugatim.com/s/m%C3%BCcahede 20.12.2020.
[417] Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Kur'ân-ı Kerim ve Meali**, İstanbul, Ebabil Yayıncılık, 2010, s. 598.
[418] Karpat, **Türk Edebiyatında Sosyal Konular**, s. 11.

ihsas eden bir kullanıma tekabül etmektedir. Zira mücadele etmek için bir sıkıntı hali, bir çatışma ortamı gerekmektedir. Bu nedenle Âkif ayete mana verirken, anlamlar arasında bir tercihte bulunarak "mücâhede" anlamını tercih etmiştir. Böylelikle çalışma ile kast edileni güncelin realitesine yaklaştıran bir anlamı, tefsirine katmış olur. Zira Âkif'in tefsir ve meal çalışmalarında sosyal, politik, kültürel ve tarihi bir bağlam [419] etkili olmuştur.

Yine aynı şekilde ayetin devamındaki kelime seçimi de benzer bir hassasiyeti işaretler. Kur'an Yolu tefsirinde "hemen diğerine koyul" şeklinde meal verilen ifadeye Âkif, "birine âtıl" şeklinde meal verir. Atılmak fiili bir aciliyet ve hız gerekliliğini çağrıştırır. Dolayısıyla Âkif için sa'y ya da çalışmak, gayret etmek gerekliliklerinin, "mücâhede" ve "atılmak" kelimelerinin anlam boyutlarıyla beraber şekilleniyor olduğunu belirtmek gerekir. Bu anlamlar şairin, aktif ve aktivist insan tasavvuruyla beraber düşünüldüğünde daha da anlamlı hale gelecektir. Kaygılı bir zeminde, aktif ve atılgan bir şekilde mücahede edilmesi gerekliği vurgulanmaktadır. Kaygı, seyl-i hurûşan olarak algılanan Batı karşısında bulunulması ve kaygı giderici mekanizmalara güvenin yitirilmesiyle gelinen zayıf benlik algısı dolayısıyla yoğundur. Önlenemez selin akış yönünde yani terakki idealiyle hareket ederek boğulmadan felaha kavuşma kaygısı kendini gösterir.

Tâhâ Sûresi 43. ve 44. ayetlerin tefsiri sadedinde yazılan metinde Âkif hem sıkıntı karşısında azimle gayretin hem de her koşulda edepten vazgeçmeden muamele etmenin toplumsal olarak ne denli önemli olduğuna işaret etmektedir;

"İşte bizi öldüren, za'fa, tefrikaya düşüren iki derd-i içtimaî: Azimsizlik, terbiyesizlik… Efrâd-ı millet arasında haksız bir ye'sin, manâsız bir bedbinliğin günden güne şiddetini artırmak şartıyla hüküm sürdüğünü görüyoruz. Mübeccel bir maksad uğrunda bütün mesaisini, bütün mücâhedâtını heder olmuş gören bir adam bile ye'se düşmemelidir. Hele bizim me'yûs olmaya hiç hakkımız yoktur; çünkü hiç çalışmadık. Şüphe yoktur ki ye'simiz, bedbinliğimiz, hep, uğraşmamaya, atâlet içinde paslanıp gitmeye hak kazanmak içindir. Terbiyesizlik ise âdeta Müslümanların bir

[419] Nagihan Haliloğlu, "Âkif'in Mealinde Bağlam ve Tekrar", **Direnen Meal Âkif Meali Uluslararası Sempozyum**, Ed. Recep Şentürk, Mahya Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 217.

sıfat-ı kâşifesi olmuş! İşte milleti bu iki musibetten kurtarmak bütün efrâd-ı milletin boynuna borçtur.” [420]

Aynı konuya devamla Âkif, Ankebût Sûresinin son ayetini tefsirinde de çalışma azminin zaruretine ve bu zaruretin farkında olmayan Müslüman toplulukların olumsuz şartlarına işaret etmektedir. Bunu yaparken Âkif genellemeci ve toptan kötüleyen bir tavırla Müslümanlar topluluğunu oldukça menfi bir tablo içinde resmeder; “İslâm sa’y dini, mücâhede mesleği, şân ü şevket, mecd ü azamet rehberi iken; o dîn-i mübîne intisab da’vasını güden biz zavallılar, dünyanın muhtelif iklimlerinde âtıl, bâtıl, miskin, zelil, muhakkar, mahkûm, iğrenç birtakım yığınlar, canlı lâşe yığınları teşkil ediyoruz.”[421] Bu konuda ayrıntılı fikirlerini halka aktardığı bir başka metni de Süleymaniye Camii’nde gerçekleştirdiği vaaz metnidir[422]. Burada açık şekilde ayetlerde gayret eden için, çalışanın Allah’ın yardımı ve tevfîkinin geleceğini ifade eden Âkif, bugün bu yardımın olmayışını Müslüman toplumların hakkıyla çalışmıyor, gayret etmiyor ve birbirleriyle ilgili dertlenmiyor oluşuna bağlar.

Âkif’in terakki ideali çerçevesinde özellikle çok önemsediği ve defaatle altını çizdiği sa’y kavramına vurgusunda birtakım çelişkiler söz konusudur. Bir yanda Safahat’ın ana meselesi olarak, yozlaşmış bir toplum için ahlakı çeşitli vesilelerle öğütleyen bir metin oluşu ve bu ahlakın dayandığı tasavvufî temeller durmaktadır. Diğer yanda ise mevcut koşullara uyumsuzluk dolayısıyla tasavvufî umdelerin ve tasavvufun toplumdaki tezahürlerinin Âkif tarafından eleştiriliyor olması bu çelişkiyi belirginleştirir. Âkif özellikle “İbâhîlik”[423] gibi, kuralcılığı bütünüyle reddeden ve dinî ibadetleri bir araç olarak gören tasavvufî yaklaşımları olumsuzlamıştır.

“Süleymaniye Kürsüsünde” adlı manzumedeki sahnelerden birinde dile getirilen aşağıdaki mısralarda tasavvuf adına, ahlaken yozlaşmaya ve kadîm metinlerin

[420] Ersoy, “Tâhâ Sûresi 43.- 44. Ayetler Tefsiri”, **Sebilü’r-Reşad**, 2 Mayıs 1912. Aktaran: Düzdağ, **a.g.e.**, s.56.
[421] Ersoy, “Ankebût 69. Ayet Tefsiri”, **Sebilü’r-Reşad**, 9 Mayıs 1912. Aktaran: Düzdağ, **a.g.e.**, s. 58.
[422] Ersoy, Süleymaniye Câmii Kürsüsünden, 14 Şubat 1913. Aktaran: Düzdağ, **a.g.e.**, s. 215-226.
[423] “Hemen her toplumda mevcut olan ibâhîler, ilke ve görüşleri belli bri mezhep veya bir grup olmayıp dinin emir ve yasaklarına, ahlakî ve kanunî düzenlemelere karşı çıkan fırkalar için kullanılan ortak bir isimdir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Onat, “İbahiyye”, TDV İslâm Ansiklopedisi, (Çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/ibahiyye 15.01.2021

araçsallaştırılmasına yoğun eleştiri söz konusudur.[424] Bununla beraber Âkif'in vurgusundaki eleştirinin, esastan bir sapma olarak görülebilecek tasavvufun yanlış uygulamalarına olması beklenirken tümüyle tasavvufun toplumsal varlığına yöneltilmesi dikkati çeker. Mezkûr eleştirideki pratik çözüm ihtiyacıyla tezahür eden kaygı, tasavvufun mevcut yapısında seçip ayırma yaparak makul ve faydalı olanı kabul edebilme imkanını işlevsizleştirir. Bu nedenle belki de uzun vadeli ve derinlemesine yapılan tetkiklerin sonuçlarının yansıtılması ile elde edilebilecek uzun ömürlü çözümlerden mahrum kalınmış olabilir.

"Sonra tenkide giriş: Hepsi tasavvufla dolu:/Var mı sûfiyyede bilmem ki ibâhiyye kolu?/İçilir, türlü şenâ'atler olur, bî-pervâ;/Hâfız'ın ortada dîvânı kitâbü'l-fetvâ!/ 'Gönül incitme de keyfin neyi isterse becer!'/Urefâ mesleği; a'lâ, hem ucuz, hem de şeker!"[425]

"Süleymaniye Kürsüsünde" manzumesinde ayrıca dinin, babadan-dededen görülmüş şekilde sürdürülüyor olması karşısında da Âkif oldukça kızgındır. Bu durumun milletleri yıkan ve kayboluşa sürükleyen amillerden olduğunu dile getirerek Kur'an ayetlerinin anlayarak ve hayatı tanzim etmek için okunması gerektiğine işaret eder. Müslüman toplumlarda durumun tam tersi şekilde tezahür ediyor ve dinin derin bir kavrayışla ele alınmıyor olması durumunu eleştirir. Bunun terakki idealine ters bir durum olduğunun altını çizerek, dinin kaynaklarını tam kavramayış ve cehalet arasında bağlantı kurmaktadır. Dededen – babadan öğrenilen dini bilginin, "arş-ı âmâl"de faydası bulunmamaktadır yani faaliyet gerektiren, işlerin zemini olan dünya hayatına faydası yoktur. Dededen – babadan görme davranış kalıplarının insanı sınırlayan niteliğine vurgu yapar ve aslen din ile gelen uygulama alanının sınırsız olduğuna işaret eder.

"Müslüman unsuru gayet geri, gayet câhil./Acabâ meyl-i teâlî ne demek onlarca?/ 'Böyle gördük dedemizden!' sesi milyonlarca/Kafadan aynı tehevvürle, bakarsın, çıkıyor!/Arş-ı âmâli bu ses tâ temelinden yıkıyor./ … /Acaba sâha-i tatbîki neden nâ-mahdûd?/Çünkü biz bilmiyoruz dîni. Evet, bilseydik,/Çare yok,

[424] Ekrem Demirli, "Mehmed Âkif'in Şiirinde Tasavvuf yahut Safahât'ı Bir Tasavvuf-Ahlak Metni Olarak Okumak", **a.g.e.**, Ed. Uzun, s. 345-351.
[425] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 306.

gösteremezdik bu kadar sersemli/ … /Yoksa, bir maksad aranmaz mı bu âyetlerde?/Lâfzı muhkem yalınız, anlaşılan, Kur'ân'ın:/Çünkü kaydında değil, hiçbirimiz ma'nânın:"[426]

Bununla beraber sa'y'in ele alınışıyla beraber ahlâkî bir gereklilik olarak tevekkül kavramının ele alınışı sorunsallaştırılmaktadır. Çalışma gayreti için zorunlu olan bir başka ahlâkî gereklilik olarak irade meselesinin, özgürlük ve iman arasındaki ilişki çerçevesinde tartışmalı bir konuya işaret ettiğini ifade etmek gerekir. "Âkif tasavvufun en tartışmalı konularından birisini teşkil eden tevekkül hakkında görüşlerini -tasavvufa doğrudan bir atıf yapmadan- dile getirmiş, çalışmanın tevekkülü öncelemesi gerektiğini söylemiş, tembellikle özdeşleşen tevekkülü en büyük sorun olarak suçlamıştır."[427]

"Vâiz Kürsüde"[428] adlı manzumede de ele alınan meselede Âkif, Batı'nın muhatabını ezen birçok icadının çalışma eseri oluşuna göndermeler yapıp bunun karşısında Müslüman toplulukların son derece olumsuz koşullarda yaşıyor oluşunu büyük öfkeyle ele alır. Çizdiği menfi tablo içinde yaşayan milletinin, ecdadını utandıracak derecede ölüm korkusu ve tembellikle hareket ediyor olduğundan ve bu durumunu, dinin tevekkül anlayışına hamletmesinden rahatsızdır. Çalışmayıp ölüm korkusuyla mücadeleden kaçanların, dini tembelliklerine alet ettiklerini ifade eder. Bununla beraber Allah'a tevekkül ettikleri söylemiyle, kendisine vazife kılınan işleri de O'ndan bekliyor olduklarını ve bunun şirk anlamına geldiğini belirtir. Tevekkül için şartın, önce işin gereğini yapmak olduğunu Asr-ı Saadet'ten örneklerle açıklar.

"Zorun: Gebermemek ancak 'ölümlü dünyâ'da!/Değil hakikati, mevtin hayâli rü'yâda/Dikilse karşına, hiç şüphe yok, ödün patlar!/Düşün: Hayatâ fedâ etmedik elinde ne var?/Şeref mi, şan mı, şehâmet mi, din mi, imân mı?/ … /Çoluk çocuk kesilirken; kadınlar inlerken;/havâyı, ırzı ekip yol boyunca, çırçıplak,/Kaçarsın, öyle mi, hey kalp adam sıkılmayarak!"/ … /Bugün yatıp duruyorsun ayaklar altında?/'Kadermiş!' Öyle mi? Hâşâ, bu söz değil doğru:/Belânı istedin, Allah da verdi… Doğrusu bu!/ … / 'Çalış' dedikçe şeriat, çalışmadın, durdun,/Onun hesabına

[426] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 308.
[427] Demirli, "a.g.m.", **a.g.e.**, Ed. Uzun, s.355.
[428] Ersoy, "Vâiz Kürsüde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 426-515.

birçok hurâfe uydurdun!/Sonunda bir t'evekkül' sokuşturup araya,/Zavallı dîni çevirdin onunla maskaraya!/ … /Bırak çalışmayı, emret oturduğun yerden,/Yorulma, öyle ya, Mevlâ ecîr-i hâsın iken!/… /Bütün o işleri Rabbim görür: Vazîfesidir…/Yükün hafifledi… Sen şimdi doğru kahveye gir!/ … /Ya sen nesin? Mütevekkil! Yutulmaz artık bu!/Biraz da saygı gerektir… Ne saygısızlık bu!/Hudâ'yı kul yaptı, kendi oldu hudâ;/ … /Senin bu kopkoyu şirkin sığar mı îmâna?"[429]

Bu çerçevede miskin, sabır, tevekkül gibi kavramların da anlam değişimine uğradığını ve Âkif açısından olumsuzluk ifade eden ifadeler olduğunu belirtelim. Bununla beraber "Süleymaniye Kürsüsünde" adlı manzumesinde "vurdum duymaz" ifadesi ile zikredilen kelimelerde Âkif, halkın yaşanan olumsuzluklar karşısındaki ilgisizliğine işaret eder. "Nedir efkârı, dedim. Hey gidi vurdum duymaz!/Öyle dalgın ki, meğer surunu İsrafil'in./İşitip yattığı yerden azıcık silkinsin!" Alıntıdaki mısralardan anlaşıldığı üzere kıyamet kopmak üzeredir Osmanlı toplumu açısından fakat halkta, "avam"da yoğun bir vurdum duymazlık hakimdir. Bu hal, kurtuluş ideali doğrultusunda çalışma azmi gerekliliğine zıt bir hal olarak eleştirilmektedir. Söz konusu uykuda olma, hissiz ve gayretsiz durum Âkif'in mısralarında tüm İslâm toplumlarına teşmil edilerek ele alınır ve yerilir. Yine "Süleymaniye Kürsüsünde" adlı manzumede şair, "O Buhârâ, o mübârek, o muazzam toprak;/Zilletin koynuna girmiş uyuyor müstağrak!" sözleriyle aktivist insan idealinin tüm Müslüman toplumlar için gerekli olduğuna işaret etmiş olur.

Âkif açısından uygulamaları ve İslâm'ı yaşatma ruhu itibariyle örnek alınası dönem, İslâm'ın hicrî bin yılından önceki Asr-ı Saadet olarak bilinen yıllardır. "Mahalle Kahvesi" adlı manzumede ele aldığı "ecdâd, nesl-i necib ve şanlı evlâd" olarak ifade ettiği tarihten bugüne örnek olacak gruplar, mezkûr devrin şahsiyetlerinden oluşmaktadır. Yazar manzumede ecdâdı, "şehâmet"[430] yani zekâ ile berâber olan cesaret, aklın kontrolündeki yiğitlik, can yerine ölüm şevki taşımak gibi vasıfları ile ön plana çıkararak bugünün eksiklerini geçmişin örnekliği üzerinden giderme kaygısına hizmet eder. Bu ifadelerde savaşmak ve mücadele etmek konularında halkın söylemlerini aktüalize etmeye çabalar bir tutum belirmektedir.

[429] Ersoy, "Fatih Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 450.
[430] Ersoy, "Mahalle Kahvesi", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 212.

Yazarın güncel realite içinde mücadele ruhu ve aktivizmine ihtiyacı olduğunu düşündüğü halkın tavrına karşı tutumu, kaygıyla şekillenmiş olmakla reaksiyonerdir. Bu çerçevede özellikle tercih edilen kavramlardan olan "şehâmet"in anlam alanındaki akıl vurgusu da önemlidir. Zira modern zamanların başarı anlayışına aklın dahil olmaması söz konu değildir. Dolayısıyla Âkif güncel ve modern kavramları da içeren bir yaklaşımla geçmişe yönelerek örneklerini bu yönde seçmiştir.

Çalışmak ve gayret etmenin zaruri olduğu görüşüyle, buna engel teşkil edecek, toplumda çalışma azmini kıracak her türlü unsur Âkif'in metinlerinde yergiye muhatap olmuştur. Örneğin "Mahalle Kahvesi" adlı manzumede ele alınan meseleler bunlardandır. Şair, kahvehaneleri ve "Gedikli" kurumunu eleştirmiştir. Her ikisi de bulaşıcı hastalıklar gibi büyük bir sorun olarak birbirine benzeştirilmekte ve bu yönleriyle oldukça karanlık bir portre içine yerleştirilerek tasvir edilmektedirler. "Gedikli" ifadesiyle kast edilen, Osmanlı Devleti'nde ticaret ve sanayide belli kişilere verilen imtiyaz veya tekel hakkıdır. Bu hakkı elinde bulunduranlara "Gedikli" denirdi. Bu usûl sonradan devletin ticaret ve sanayiinde gerilemeye sebep olmuştur.[431] Dolayısıyla manzumede hem kahvehaneler hem de ticarî ve sanayi hayatını ifsâd eden bu uygulama milleti tembelliğe sevk ettiği için kötülenir. Hatta Âkif, eskilerin övünülecek taraflarının yok sayılıp bu tip çirkinliklerinin yaşatılıyor olmasından da rahatsız olmaktadır.

"'Mahalle kahvesi!' Osmanlılar bilir ne demek?/… Bu, gündüzün bile yol vermeyen harâmîler,/Adımda bir dikilir, azminin gelir önüne…/Zavallı yolcunun artık kıyar bütün gününe!/ ..... /Hayır, perde, bu Şark'ın bakılmayan yarası;/Bu, çehresindeki levsiyle yurda yüz karası;/Hayatımızda gediktir 'gedikli' nâmıyle;/Açık durur koca bir kavmin ihtimâmiyle!/Sakın firengiye benzetmeyin fecâ'atini:/Bu karha milletin emmekte rûh-i gayretini./ ….. / Kış uykusunda mı geçmişti ömrü ecdâdın?/Hayır, o nesl-i necîbin, o şanlı evlâdın/Damarlarında şehâmet yüzerdi kan yerine;/Yüreklerinde ölüm şevki vardı can yerine."[432]

Manzumenin diğer mısralarında ifade edildiği gibi, insanlık alemi hızla geleceğe doğru ilerlemektedir ve bu özellikle bu manzaraya kıyasla şairin içinde

[431] Ersoy, **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 211.
[432] Ersoy, "Mahalle Kahvesi", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 212.

bulunduğu toplum geri kalmış görünmektedir. Bunun yarattığı psikolojiden kurtulabilmek adına hızlıca ve acil çözümlerle hareket edilmeli ve terakki için ne gerekiyorsa yapılmalıdır. Bu noktayı merkeze alan söylem, muhatap olduğu tüm kavramları terakki ideali çerçevesinde yeniden şekillendirip kullanışlı hale getirebilecektir.

Çalışma azmini örseleyecek ve engelleyecek her türlü yaklaşıma reddiye geliştiren Âkif'in manzumelerinden biri de 29 Ekim 1914 tarihli "Meâl-i Celîli"[433] başlıklı hadis tefsiri manzumesidir. "Kimin bu dünyada gözü kapalı ise âhirette de kapalı, hattâ oradaki şaşkınlığı daha ziyâde." şeklinde meal verilen hadisi tefsir ederken Âkif, bu dünyanın geçici olduğu yönündeki inancın kişiyi miskinliğe ve dünya hayatında gayret sarf etmekten uzaklaşmaya sevk etmemesi gerektiğini açıklar. Bunu yaparken özellikle kişinin, dünya hayatını nasıl yaşarsa ahirette de aynı şekilde bir hayatı yaşayacağının altını çizer. Dolayısıyla ahirette bir hayır bekleniyorsa, o hayrı dünyada oluşturmak için gayret sarf edilmesi gerektiğini vurgulamış olur.

Şair benzer kaygıyı İsra Sûresi 72. ayetin tefsiri olan manzumesinde de ele almıştır. "Nihâyet neyse idrâk ettiğin şey ömr-i fâniden;/Onun bir aynıdır mutlak nasibin ömr-i sânîden./Hatâdır âhiretten beklemek dünyâda her hayrı:/Öbür dünya bu dünyadan değil, hem hiç değil, ayrı./ … /Bu âlem imtihân meydânıdır ervâh için mâdâm,/Demek: İnsan değilsin eylemezsen durmayıp ikdâm./Neden geçsin sefaletlerle, haybetlerle, ezmânın?/Neden azmin süreksiz, yok mudur Allâh'a îmânın?/Çalış, dünyâda insân ol, elindeyken henüz dünya;/Öbür dünyâda insanlık değilmiş yağma, gördün ya!/Dilinden âhiret hiç düşmüyor ey Müslüman, lâkin,/Onun hakkında âtıl bir heves mahsulü idrâkin!/Bu mecnûnâne vehminden şifâyâb olmadan, şâyed/Gidersen böyle sıfru'l-yed, kalırsın sonra sıfru'l-yed!/Hayâlât arkasından koştuğun yetmez mi hey şaşkın?/Senin hâlâ hakikatten nedir iğmâz için hakkın?Bu âlem şöyle bir rü'yâ imiş yâhud muvakkatmiş…/Evet ukbâda anlarsın ne müdhiş bir hakikatmiş!"[434]

[433] Ersoy, "Meâl-i Celîli", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 536-539.
[434] Ersoy, "Meâl-i Celîli", **a.g.e.**, Yay. Hay. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 536.

Din bu hayatı inşa etmek için aktif biçimde çalışacak bir insan tasavvur etmektedir. Bu anlayışla ele alınmayan dinî tasavvur Âkif tarafından reddedilir. Üstelik oldukça uzun bir bölümden ibaret "Âsım"[435] manzumesi içinde de ele alınan bu konu ayrı bir öneme sahiptir. Zira Âkif, söylemleriyle tasavvur dünyalarını şekillendirmek istediği gençlerin, uğruna çabaladıkları kurtuluş ideali bakımından stratejik öneme sahip olduklarını düşünür. Geçmiş-gelecek dikotomisi, toplumu oluşturan bireyler düşünüldüğünde de devreye girer. Geleceği inşa edecek nesil, geçmişin sıkıntıları ile malul nesilden üstün görülür. II. Abdülhamid ve sonrasında gelen İttihatçı idarenin yanlış uygulamaları karşısında büyük ümitsizlik içine giren Âkif, "Bizi kim kurtaracak, var mı ki bir başka nesil?"[436] diye sorar. Bu yeni nesle büyük önem atfederek şair, kurtarıcı ve kahramanca nitelikler taşıyan bir prototip olarak Âsım neslini anlatır. Ardından ise "Âsım" manzumesinin "Çanakkale Şehitlerine" olarak bilinen kısmı başlar.

".. Çocuklar koşuyor, aç çıplak,/Cebheden cebheye arslan gibi hiç durmayarak./Yine vardır bir ölüm korkusu arslanda bile;/Yüzgöz olmuş bu çocuklar ölümün şahsıyle!/ … /Âsım'ın nesli … diyordum ya … nesilmiş gerçek;/İşte çiğnetmedi namusunu, çiğnetmeyecek."[437]

Bu çerçevede Âkif'in Âsım adlı manzumesinde çizdiği ve bazı çalışmalarda "mitsel"[438] bir karaktere sahip olduğu belirtilen genç erkek prototipi dikkate değerdir. Gerek fiziksel özellikleri gerek zihnî yetkinlikleriyle, Âkif'in hayalindeki toplumuiçin ihtiyaç duyulan üstün bir kahraman figürüdür. Zira Âsım'a işaretinden evvel şairin dikkat çektiği üzere, eskinin büyük kahramanları, Ertuğrul Gazi, Süleyman Paşa, Osman ve Orhan Gaziler, Yıldırım Beyazıt ve "kanlı Selim"[439] olarak belirtilen III.Selim artık yoklardır. Dolayısıyla onların yoklukları hem madden hem de manen zayıf olan toplum fertleri tarafından doldurulamamaktadır. Hem fiziken hem de ahlaken son derece olumsuz bir surette resmeder Âkif halkı ve durumlarını eskiyle bir

[435] Ersoy, **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s.619-783.
[436] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, ed. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s.744.
[437] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, ed. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 746-748.
[438] Kadir Can Dilber, "Mitsel Figürler yahut Prototipler Yeni Bir Mitsel Figür Tasarımı: 'Âsım'", **İdil Dergisi**, C. 8, S. 53, 2019, s. 101-109.
[439] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, ed. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 654.

karşıtlık içinden aktarır. Din ve ibadet konusunda, çalışkanlık ve gayret noktalarında oldukça yetersiz bir haldedirler.

"Hani târîhi soruldukça, mefâhir söyler,/Kahramanlar yetişen toprağı zengin köyler?/ … / Hani ay parçası kızlar ki koşar oynardı?/Hani dağ parçası milyonla bahâdır vardı?/Bugün artık yok… Hepsi masal, hepsi yalan!/ … /Topu kırk elli kadar köylü serilmiş bayıra,/Bakıyor harmanın altındaki otsuz çayıra./Bet beniz sapsarı bîçârelerin hepsinde;/Ne olur bir kişi olsun görebilsem zinde!/Şiş karın sıska çocuklar gibi, kollar sarkık;/Arka yusyumru, göğüs çökmüş, omuzlar kalkık./Gözlerin busbulanık rengi, kapaklar şiş şiş;/Yüz buruşmuş, uzamış, cebhe daralmış, gitmiş./Gezecek yerde o âvâre nazarlar dalıyor;/Serilip düştü mü bir noktaya, kaldırması zor!/Sıtmadan boynu bükülmüş de o dimdik Türk'ün,/Düşünüp durmada öksüz gibi küskün küskün./Gövde teşrihlere dönmüş, o bacaklar değnek;/Daha yaş yirmi iken eller, ayaklar titrek./Öyle seksenlik adamlar aramak pek yanlış;/Kırk onun ömrüne son merhale olmuş kalmış./Değişik sanki o arslan gibi ırkın torunu!/Bense İslâm'ın o gürbüz, o civan unsurunu,/Kocamaz, derdim, asırlarca, sorulsaydı eğer,/Ne çabuk elden ayaktan düşecekmiş o meğer!... /Sabah iskambil atar kahvede, akşam domine./Muhtasar, gayr-ı müfîd ilmi kadardır dîni;/Ne evâmir ne nevâhî, seçemez hiçbirini./ … /Sıtma, fuhuş, içki, kumar türlü fecâyi' salgın…/Bir taraftan bulanır levse hesapsız nâmûs;/Bir taraftan serilir toprağa milyonla nüfus."[440]

Âkif bu durumun yarattığı toplumsal kaygıyı, mitsel, hayalî bir yeni kahraman yaratarak yönetmek yoluna gider. Bu sayede yeni bir kültürel söylem, yeni bir kültürel dünya görüşü oluşturarak toplumsal anlamda kaygıya karşı korunma mümkün olacaktır. Oluşturulan yeni karakter marifetiyle umudu var kılabilecektir. Âkif Âsım'ı şahin gibi salınan, biçimli, görenin nefesini keser surette heykel gibi bir vücut olarak tasvir eder. Geçmişin heybetli düğünleri için kurulan güreş gösterilerindeki yiğit pehlivanlara benzeterek anlatır.

"Âsım; toplumu büyük bir tehlikeden kurtaran/kurtaracak olan mitsel kahraman motifine bağlanabilecek bir arketiptir. Bu arketip mitsel doğa gereği hemen her milletin mitolojik öykülerinde baş sırayı almaktadır. Bu mitsel öyküde kurtarılacak

[440] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, ed. Huyugüzel, Gökçek, Bağcı, s. 654-664.

bir topluluk/millet, bunları kurtarması gereken bir olağanüstü iş vardır. Mitolojilerde sonuçta iş başarılır ve halk kurtarılır. Bu arketip asırlar boyu bütün anlatıların temel yapısını oluşturur."[441]

Âsım, kurtuluş idealini gerçekleştirecek neslin lideri, dinî konularda oldukça hassas ve benzersiz, kusursuz bir figürdür. Bedenen, mizaç olarak, ruhen, ilmen ve imanî açıdan oldukça üstün vasıfları olan bir insan olarak çizilir. Âsım ayrıca haksızlıklar karşısında, acılar yaşayan toplumun serkeşleri karşısında, kanunsuzluklar karşısında son derece öfkeli ve atak bir karakterdedir. En büyük sıkıntılarından biri kanunsuzluktur.[442]

Hocam, evlâdına benzer bulamazsın arasan,/Görmedim ben bu kadar dörtbaşı ma'mûr insan,/Ne büyük hilkat o Âsım, ne muazzam heykel!/Onu, bir şi'r-i hamâset gibi, ilhâm-ı ezel,/Sana sunduysa, açıp ruhunu teşrihe çalış…/Gâlibâ oğlanı yanlış görüyorsun, yanlış!/Yalnız göğsünün eb'âdı mı sandın yüksek?/İn de a'mâkına bir bak, ne derinmiş o yürek!/Dalgalandıkça içinden taşan îman denizi,/Dökülen hisleri gör: incilerin en temizi,/Gövde yalçın kayadan âbide, lâkayd-i ecel;/Sanki hiç duygusu yok… Bir de fakat ruhuna gel;/O ne ifrât ile rikkat! Hani, etsen ta'mîk,/Bir kadın ruhu değildir o kadar belki rakîk./Sonra irfânı için söyleyecek söz bulamam;/Oğlanın bildiği, öğrendiği her şey sağlam./Boynu dehşetli, evet, beyni de lâkin zinde;/kafa enseyle beraber gidiyor seyrinde./ … /Bana gösterdi tamâmiyle ki: Oğlun eşsiz./Bî-tenahî safahatıyla ayrı cihan,/Bî-tenâhî safahatında da, lâkin, insan…"[443]

Aşağıya alınan mısralarda Âkif'in, her ne kadar bazı görüşlerde Abduh tarzı bir inkılabı desteklediği zikredilse de şiirine hâkim söylemde acil uygulanabilecek çözümler, hızlı ve aktivist tavrın öncelendiği görülmektedir. Bu nedenle manzumede Âsım üzerinden gelecek nesle, inkılapçı ya da devrimci tavır arasında bir tercih yapma gereğini hatırlatmış olur. Sonraki nesil için ise daha derinlikli bir çalışmayı uygun gördüğünü ifade etmeye çalıştığını düşünmek mümkündür. Zira manzumenin

---

[441] Dursun Ali Tökel, "Mehmet Akif ve Mitolojik: Safahat'ta Mitolojik Arka Plan (Arkatipal Bir Bakış)", **Vefatının 72. Yılında Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni 3: Mehmet Akif Edebi ve Fikri Akımlar**, Ankara, TYB Vakfı Yay., 2009, s. 265-279.

[442] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, ed. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s.766-768.
[443] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, ed. Huyugüzel, Gökçek, Bağcı, s.754-756.

alıntılanan kısmının devamında Âsım'ı Avrupa'ya gitmeye teşvik eder ve eşkıyalıkla, baskınlar yaparak elde edilecek inkılâbı tasvip etmediğini göstermiş olur. Etraf bu şekilde tekinsizken, gençliği bir sapaya sokulmaya davet eder. Bununla beraber gidip Avrupa'da öğrenim görmesi için onu teşvik eder. Orada öğrenim için, ahlaken bozulmayacak kadar kısa bir süre kalıp dönülmesini önemser. Zira Âkif memleketin yükselmesi adına hem ilim ve teknoloji hem de yüksek ahlakın gerekmekte olduğunu vurgular.

" - Şimdi Âsım, edebiyatı bırak, bir tarafa;/Daha ciddi işimiz var, geçelim başka lâfa./Galiba söylediğim yoktu? Evet, hiç yoktu:/Mısır'ın, en muhteşem Üstâdı Muhammed Abdu/Konuşurken neye dairse Cemaleddin'le;/Der ki tilmizine Afganlı:/ -Muhammed, dinle!/İnkılâb istiyorum, başka değil, hem çabucak./Önce bizler düşüp İslâm'ı da kaldırmazsak,/Nazariyyat ile bir şeyler olur zannetme!.../O berâhîni de artık yetişir, dinletme!/Çünkü muhtaç-ı tezahür değil istidâdın…/ - Şüphe yok, hakk-ı Semuhileri var Üstâdın…/Gidelim bir yere, hattâ şu bizim Sûdan'a:/Yeni bir medrese te'sis edelim Urbâna./Daha üç beş de faziletli mücahid bulalım,/Nesli tehzib ile, i'lâ ile meşgul olalım./Çıkarıp gönderelim, hâsılı, şeyhim, yer yer,/Oradan âlem-i İslâma Cemaleddin'ler./ - Bu, fakat, yirmi yıl ister ki kolay görmüyorum…/ - Yirmi günlük işe bak sen!/- Kulunuz ma'zurum…/ … /İnkılâb istiyorum ben de fakat, Abdu gibi…"[444]

Müslüman halklar ve özelde Osmanlı/İstanbul halkından ümidi kalmayan Âkif'in dilinde artık "medenî Avrupa" da güvenilir değildir. Zira Âsım'ın yazıldığı dönem, II. Meşrutiyet'in sonları ve mütarekeye yakındır. Dolayısıyla Batı, Osmanlı toplumu için de emperyalist yüzünü daha yakından göstermeye başlamıştır. Yukarıdaki mısralar ardından gelen tasvirlerde, Rusya'daki halkın ağır çalışma şartlarına işaret edilir. Buna rağmen Avrupa'nın bu durumu görmezden geldiği belirtilir; "O zaman Rusya'da hâkimdi yaman bir tazyîk…/Zulmü sevdirmek için var mı ya bir başka tarîk?/Düşünen her kafanın mutlak ezilmekti sonu!/Medenî Avrupa, bilmem, niye görmezdi bunu?"

[444] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, ed. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 776-778.

Terakkinin gerekliliği ve genç neslin bu anlamda ümit bahşeden özelliklerine dair fikirlerin ele alındığı diğer mısralar "Âmin Alayı"[445] adlı manzumede yer almaktadır. Manzumede devrin okumayı öğrenen çocuklar için gerçekleştirilen geleneklerinden âmin alayı merasimi aktarılmaktadır. Manzumenin sonlarında beliren olumsuz bir atmosfer ile gelen sahnede, âmin alayının neşeli yürüyüşünü kesen bir arabadan ve içinde yüzü pudralı "üç kanlı çehre"den bahsedilir. Bu kimseler "heyâkil-i bî-rûhu devr-i mâzinin" olarak nitelenen geçmiş devirlerin ruhsuz heykelleridirler ve "kârbân-ı âtînin" önüne dikilmektedirler. Bu geleceğe ilerleyen gençliği engellemeye çalışan geçmiş devrin heykellerini, bir "iri ses" durdurur ve kervanın önünü açar. Son derece sembolik bir anlatımla bitirilen manzumede, geçmişi temsil edenlerin "ruhsuz" ve "heykel" ifadeleriyle tanımlanması Âkif'in geçmişe dair yaklaşımındaki olumsuzluğu ve ilerleme fikrini destekleyen söylemini örneklemektedir. Manzumenin sonunda; "Durun, ilerlesin Allâh için, şu istikbâl" ifadesiyle ve "durmak" ve "ilerlemek" fiillerinin aynı anda ve birbirine zıt taraflara işaret edecek şekilde kullanılmasıyla bir anlam pekiştirmesi gerçekleşir. Durması istenen geçmiş, ilerlemesi istenen ise gelecektir. Bunu yapmak, Allah'ın rızasını elde etmek için de gerekmektedir.

Bu noktada manzumede, özellikle Batı karşısında yaşanan paradoksu tespit edebiliriz. Bir taraftan zulüm ile kast edilen modern Batı kaynaklı yıkım diğer taraftan ise istibdad ile II. Abdülhamid idaresi kast edilmektedir. Bir Batı'dan bir Batı'ya, bir İslâm'dan bir İslâm'a kaçıştaki arada kalmışlık belirgindir. "İstibdâd"[446] adlı manzumede yoğun şekilde haksız ve hukuksuz uygulamalar çerçevesinde resmedilen II. Abdülhamid devrinin son buluşu dolayısıyla gelen sevinci okumak mümkündür. Safahat'ta "İstibdâd"ın hemen ardında yer alan "Hürriyet"[447] adlı manzume ile beraber değerlendirildiğinde şiir, Âkif'in II. Abdülhamid yönetimine dair edebî ürünlerinde yansıyan olumsuz fikirlerinin de geçmişi mutlak olumsuzlayan geleceğe ise büyük umutla bakan yaklaşımının tezahürü olduğu anlaşılır. Zira "Hürriyet" manzumesi "İki gün sonra" ifadesiyle başlar ve II. Meşrutiyet'in ilanı ile halk arasında görülen bayram havasını resmeder. "İstibdâd" manzumesinin kurulumundaki olumsuz ve gri atmosfer

[445] Ersoy, "Âmin Alayı", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel, Gökçek, Bağcı, s. 260-263.
[446] Mehmet Âkif Ersoy, **Sırât-ı Müstakîm**, 1908. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 34.
[447] Mehmet Âkif Ersoy, **Sırât-ı Müstakîm**, 1908. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s.34.

gitmiş yerine aydınlık ve güneşli bir sosyal ortam gelmiştir. Âkif, bu şenlikli ortamdan hoşnut değildir. Çözüm ona göre başka tavırdadır. Bu manzumelerle beraber değerlendirilebilecek "İnsan"da ise çözüm, insanın kendi içindeki gücün farkına varmasını ve onu kullanmasını sağlamak olarak gösterilir; "Yıkar bârû-yı istibdadı bir âsûde tedbirin;/Semâlardan inen te'yidisin güya ki Takdirin!"

Mezkûr yaklaşıma bir başka örnek de "Süleymaniye Kürsüsünde"[448] adlı manzumede aktarılır. Manzumede vaaz veren kişi, aslen kendisini "Ulemâdan değilim" diyerek ve İslâm alemi hakkında bilgisi geniş bir zat olarak tanıtan Tatar Türklerinden meşhur gezgin Abdürreşit İbrahim[449]dir. Vaaz esnasında sözlerinden Abdürreşit İbrahim'in, II. Meşrutiyet öncesinde de İstanbul'a geldiği anlaşılır. Âkif'in diğer manzumelerindeki "istibdad" devri tasvirlerine benzer biçimde Abdürreşit İbrahim, o günlerde toplumun, eğitimin, askeriyenin, yönetim tarzının sıkıntılarından bahsetmektedir.

"Ne felâket, ne rezâletti o devrin hâli!/Başta bir kukla, bütün milletin istikbâli/İki üç kuklacının keyfine mahkûm olmuş:/Bir siyâset ki didiklerdi, emînim, Karakuş!/Nerde bir maskara sivrilse, hayâsızlara pîr,/Haydi Mâbeyn-i Hümâyûn'a!...Ya bâlâ ya vezir!/Ümmetin hâline baktım ki: Yürekler yarası!/Ne bir ekmek yedirir iş ne de ekmek parası./Kışla yok, dâire yok, medrese yok, mektep yok;/Ne kılıç var ne kalem…Her ne sorarsan, hep yok!"[450]

Bununla beraber Âkif'in şiirinde Müslüman toplumlarda cereyan eden bu olumsuz tablonun ötekisi olarak Japonya örneği ele alınmaktadır. "Süleymaniye Kürsüsünde" manzumesindeki Japonya ve Japon insanı güzellemesi bu çerçevededir. Bu toplum, Müslüman olmadıkları halde Müslümanlık' a dair tüm güzel hasletler kendilerinde mevcuttur. Ahlaken de örnek gösterilebilecek şekilde yaşamaktadırlar. Âkif toplumsal anlamda ahlaki yükseliş ihtiyacını "Hâtıralar" bölümündeki 3 Temmuz 1913 tarihli "Meâl-i Celîli"de, "Müslümanlık huyun güzelliğinden ibârettir."[451]

---

[448] Mehmet Âkif Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **Sebilü'r-Reşad**, 11 Ocak 1912. Aktaran: Fazıl Gökçek, **Bir Medeniyetin Şairi Mehmet Âkif**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013, s.30.
[449] Abdürreşit İbrahim Efendi hakkında Âkif'in görüşleri ve Abdürreşit İbrahim'in yazdığı "Âlem-i İslâm" başlıklı yazıya dair yorumları için bkz. M. Ertuğrul Düzdağ, **Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar III**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 99-127.
[450] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 294.
[451] Ersoy, "Meâl-i Celîli", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 540-543.

mealindeki hadis tefsirinde de dile getirir. Kendilerinden evvel Müslümanlığın bu denli zillete uğramadığı ve çöküşün asıl sebebinin ahlâken çöküşten kaynaklandığını ifade etmektedir.

Toplumsal kaygının yarattığı atmosferde şair, ideali ve güzel örneği hesaplaşma içine girdiği tarihsel ve toplumsal unsurlar dışında arama eğiliminde olmuştur. Ahlaken temizlik ve bir yandan da terakkide elde edilen başarının örneği olarak Japonya'nın verilmesinde muhtemel başka ideal örnekleri değerlendirmeye alamıyor olma gerçekliği bulunabilir. Tıpkı kaygı giderici kültürel dünya görüşünün tarihsel boyutu için uzak geçmişe gidişi gibi Âkif, güncel zaman içindeki ideal ilerlemeci topluma örnek olarak da uzak coğrafyaları seçmektedir. Bu seçimde toplumsal kaygının izleri barizdir. Zira bu örneklikte kendi toplumsal realitesinden bir kaçış gözlemlenmektedir. Bununla beraber şair, ideal olduğunu düşündüğü toplumsal gereklilikleri zikredebileceği bir zemin bulabilmiştir. İçinde yaşadığı toplumda nelerden şikâyet etmekteyse, Japon ve sonra Hint toplumunda doğrusunu gözlemleyebilmektedir.

"Şu kadar söyleyeyim: Dîn-i mübînin orada,/Rûh-i feyyâzı yayılmış, yalınız şekli Buda. Siz gidin, safvet-i İslâm'ı Japonlarda görün!/O küçük boylu, büyük milletin efrâdı bugün,/Müslümanlıktaki erkânı siyânette ferîd;/Müslüman denmek için eksiği ancak tevhîd./Doğruluk, ahde vefâ, va'de sadâkat, şefkat;/Âcizin hakkını i'lâya samîmî gayret;/En ufak şeyle kanâ'at, çoğa kudret varken;/Yine ifrât ile vermek, veren elelr darken;/Kimsenin ırzına, nâmûsuna yan bakmayarak,/ … /Âdemin en temiz ahfadına mâlik bir ada."[452]

Japonya'dan sonra Hindistan örneğini ele alan şair için bu coğrafya insanı hem Kur'an'ın hikmetini bilmesi hem de Batı'nın sadece ilmini almış olmasıyla örnektir. Bu özellikleriyle Batı'nın önünde eğildiği bir kıymet olarak zikredilir; "Hind'i baştan başa gezmekti murâdım, lâkin,/ … /Rûh-i edyânı görür, hikmet-i Kur'an'ı bilir/Ulemâ var ki: Huzûrunda bugün Garp eğilir./ … / Garb'ın almışsa herif ilmini almış yalınız,/Bakıyorsun eli san'atlı, fakat, tırnaksız!/Fuhşu yok, içkisi yok, himmeti

[452] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 310.

yüksek, gözü tok;/Şer'-i ma'sûma olan hürmeti bizlerden çok./Böyle evlâd okutan milletin istikbâli,/Haklıdır almaya âgûşuna istiklâli."[453]

Geçmişin karanlık ve yararsız tasvirler ile ele alınması karşısında geleceğin son derece olumlu bir tabloda resmedilmesi ve bir şevk unsuru olarak terakki fikrini beslemesine Âkif'in şiirlerinden çok örnek bulmak mümkündür. Örneğin "İnsan"[454] manzumenin birçok mısraında geleceğin bir umut ışığı olması durumu, insan olmanın doğal koşuluymuşçasına manzumeye yedirilmiştir.

"Taharrîden usanmazsın, teâlîden teâliye/Atıldıkça, atılsam şimdi, dersin, başka âtîye!/Senin en şanlı eyyâmında, en mes'ud hâlinde,/Bir istikbâl-i dûra-dûr vardır hep hayâlinde./O istikbâledir şevkin, odur ma'şûk-u vicdânın,/O kudsî neşvenin şeydâ-yi bî-ârâmıdır cânın./O şevkin dâim ilcâsiyle seyrin ıztırârîdir;/Terakkî meyli artık fıtratında rûh-u sârîdir!"[455] diyerek Âkif, hem geleceğe olan meyli hem de ilerleme idealine olan inancı ve şevki insan doğasına içkin birer zorunluluk olarak konumlandırmış olur. Bu mısralarda yer alan insan varlığı ile terakki idealini yakınlaştıran anlayış, Âkif'in tasavvufun insan tasavvuruna dair fikirlerini ifade ettiği mısralarıyla da desteklenmektedir. Dolayısıyla Âkif'in baktığı noktadan, ilerlemeyi mümkün kılacak aktif ve aktivist bir insan tasavvurunu desteklemeyen tasavvuf anlayışı toplum için faydalı değildir.

Muhatabını, kendi içindeki gücün farkına varmaya, tüm alemin onun emrinde olduğunu hatırlamaya teşvik eden mısralarla örülmüştür şiir. O denli olağanüstülükler içinde resmeder ki insanı Âkif, tüm bu güçlerini kullandığında üstesinden gelemeyeceği hiçbir şey bulunmamaktadır. Allah'ın yaratılmışlarının kendisine hizmetkâr ve esir olduğu yüce bir varlık olarak insanın, bu durumuyla yerin altından madenler bulan, bulutlardaki elektriği dahi ele geçirebilen bir "irfan" a sahip olduğu vurgulanır. Burada özellikle tüm tabiatın insanın esiri ve hükmü altında olduğuna dair vurgu söz konusudur. Bu bakışın, Batı modernitesinin doğaya bakışına yaklaşmış olduğunu ifade etmek gerekir. Zira İslâm düşünce geleneği içinden düşünüldüğünde

[453] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 312.
[454] Ersoy, "İnsan", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel, Gökçek, Bağcı, s.141-145. Ayrıca şiirdeki ideal insan tasavvurunun Âkif'in tüm şiirlerindeki insan profilinin bir prototipi olduğuna dair açıklamalar için bkz. Fazıl Gökçek, " 'Tevhid yahut Feryad' ve 'İnsan' Şiirleri", **a.g.e.**, Ed. Şentürk, s. 85-88.
[455] Ersoy, "İnsan", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 142.

yaratılmışların, doğa ve içindeki her şey de dahil, hürmete layık olduğu yaklaşımıyla karşılaşılır. İhtiyaçlar nisbetinde doğadan istifade edilirken onun zarara uğramasına hoş bakılmaz. Dolayısıyla tümüyle hükmü altında olmak ve esiri altında bulunmak ifadelerine karşılık gelen bir insan-doğa tasavvuru, toplumsal kaygı etkisiyle ortaya çıkan terakkinin vazgeçilmezliği düşüncesine bağlı görünmektedir.

Âkif'teki terakkiyi, geleceği öven ve geçmişi kötüleyen temayül, dönemin ortak karakteristiği olarak belirmektedir. Zira örneğin Tevfik Fikret'in "Tarihi-i Kadîm" adlı şiirinde yer alan ifadeler ile Âkif'in geçmişe bakışı arasında yoğun bir benzerlik söz konusudur. Âkif Berlin Hatıraları adlı manzumesinde "Çekilse: arkada mâzi denen leyal-i azab/Atılsa: önde bir âti ki dalga dalga serap!"[456] mısralarıyla geçmiş ve gelecek arasında kurduğu karşıtlığı dile getirir. Bu karşıtlıkta geçmişi "leyâl-i azab/işkence veya azap geceleri" metaforu üzerinden bir kez daha olumsuz bir yaklaşım üzerinden ele alır. Üstelik bu ifadeler Berlin'deki günleri dolayısıyla Batı'nın, teknolojisi ve gelişmişliği ile oluşan şaşkınlık eşliğinde resmedilmektedir. Dolayısıyla bu mısralarda kendini gösteren geçmişi kötüleyip geleceğe umut bağlayan yaklaşım, Batı karşısında gecikmiş hissediyor olmanın verdiği toplumsal kaygıyla baş etme yöntemi olabilir.

Tüm bu geçmişi mutlak surette olumsuz bir tablo içinden ele alan tavra rağmen Âkif için günün olumsuzlukları, şartların zorluğu o denli yoğun ve katlanılmazdır ki bir kaçış olarak zihnen, spesifik bir tarihe atıfla olmasa da eskiden yaşanmış güzel günlere öykünmek yoluna da gider. Bu tür kullanımlardaki geçmiş masalsı bir geçmiştir. Sanki Âkif'in hayalinde canlanan ve aslında var olmamış olabilecek kadar efsanevî bir anlatımla ele alınır. Bu ikili yapıda güncel durum mutlak surette olumsuzken masalsı geçmiş ise mutlak surette olumlu bir portre içinde ele alınır. Böylesi bir karşıtlık içinden ele alınan eski ile yeninin manzumelerde aldığı form, Âkif'in anı algılarken etkisinde kaldığı toplumsal kaygı dolayısıyladır. Zira meseleleri veya realiteyi genellemeci, ayrıntıların farkındalığından uzak şekilde değerlendirmek hali kaygının sonucudur. Sosyal düzenin, siyasî yapının ve maddi şartların son derece yaşanılası olduğu eski günlerden "Âsım"da da bahseden Âkif için o zamanın insan

[456] Ersoy, "Berlin Hâtıraları", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. s.592.

figürü de ideal formundadır. Şairin "Âsım'ın dengi heyâkil seçilir yüzlerle."[457] mısraı ile ifade ettiği vücutlar "mevzun, "şâhin gibi"dirler. Şairin anlattığı sahnedeki düğün için gelen güreşçi pehlivanlarla beraber tüm halk gürbüz yapılıdır. Dolayısıyla manzumenin önceki mısralarında ele aldığı günün cılız, aciz ve her türlü dünyevî imkândan mahrum halk portresi karşısında, hayalinde canlandırdığı geçmişin gürbüz bedenleri ve birlik ruhu ile yükselmiş toplum, Âkif'in hayal kırıklığını artırır görünür. Böylece genellemeci bir tutumla mevcudu mutlak surette olumsuzlayarak yeni kurgu için bir yeni zemin oluşturma imkânı doğar.

"Batı modernliğinin dışında, kenarında, gerisinde kalan toplumlar kendi kültür ve tarih güzergahlarının yolunda evrilerek değil ancak o yolu arkalarında bırakarak ilerleyebileceklerine, yani modernleşebileceklerine inanmışlardır. Gerek Batıcı modernleşmeci gerek solcu gelişmeci siyasal hareketlerin ortak noktası geçmişle bağı koparmaya yönelik devrimci ve ilerlemeci değişim anlayışlarıdır. Devrimci sil baştan söylem ve eylemleri, modern tarihselliği zayıf toplumların geçmişlerinden kopmak ve 'yeni'yi yakalamak istencini ifade eder. Zaman kavramına dönersek diyebiliriz ki bu toplumlar 'şimdiki zaman'larıyla barışık olmayan, bugünlerine yabancılaşmış toplumlardır. Bu yüzden kendilerini gelecekte (sosyalist ütopya) ya da idealistleştirilmiş geçmişte (İslamcı altın çağ ya da mitolojik milliyetçilik) yeniden kurgular."[458]

Âkif'in Kur'an'ın ölülere değil dirilere okunmak için indirilmiş bir kitap olduğunu belirttiği mısraları[459] da terakki için toplumun azmini azaltan ve öte dünyayı bu dünyaya yeğleyen yaklaşımlara tepkisinin bir ifadesidir. Zira toplum çalışmalı, çok çalışmalıdır ki muasır medeniyet denen Batı'nın hızla ulaştığı ve çevresini ezen o terakki noktasına erişebilsin. Burada toplumsal kaygı kendini gösterir. Âkif, Kur'an'ın ahiret bilinci geliştiren ve öte dünya ile beraber bir alem tasavvuru inşa eden kutsal bir metin olduğunun bilincinde olmasıyla beraber bugünkü şartlarda Kur'an öğretileri

---

[457] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 668.
[458] Nilüfer Göle, "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", içinde Yay.haz. Tanıl Bora, Semih Sökmen, İ. Kaya Şahin, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s.318.
[458] Kara, "a.g.m.", s.314-315.
[459] "Çin'de, Mançurya'da din bir görenek, başka değil./Müslüman unsuru gayet geri, gayet cahil./ … /Çünkü biz bilmiyoruz dini. Evet, bilseydik,/Çare yok, gösteremezdik bu kadar sersemlik./ 'Böyle gördük dedemizden!' diye izmihlâli/Boylıyan bir sürü milletlerin olsun hali,/İbret olmaz bize, her gün okuruz ezber de!/Yoksa, bir maksat aranmaz mı bu ayetlerde?/Lâfzı muhkem yalınız, anlaşılan, Kur'anın,/Çünkü kaydında değil, hiçbirimiz mânanın:/Ya açar Nazm-ı Celîlin, bakarız yaprağına;/Yahud üfler, geçeriz bir ölünün toprağına.", Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 308.

arasında bir tercih yapmaktadır. Ayrıca öğretilere yüklenen anlamlar arasında birtakım yeni tercihler yapılması gerekliliğine vurgu yapar. Dolayısıyla toplumsal kaygı muhatabını elindeki kaynağı, realiteye uygun biçimde yorumlayıp farklı yönleriyle ele almaya yönlendirebilmektedir.

3.1.3. Geçmişin Birikimiyle Psikolojik Mesafe

Geçmişin dinî ve ilmî birikimiyle toplumsal olarak mesafe oluşmasının psikolojik arka planında, yetersizlikle damgalanmışlığın yarattığı toplumsal kaygı ve söz konusu damganın/etiketin satın alınmış, kabullenilmiş olması durumu yatmaktadır. Zira "bir bilgilenme ve idrak tarzı, bir zihniyet dünyası, o gün için hedeflenen/beklenen/umulan şeyi (diyelim ki terakkiyi, kurtuluş ve uyanışı, galibiyeti, zaferi, kuvveti, iktidarı, ahlaken yücelmeyi…) getirmiyor, gerçekleştirmiyor veya onlara yetmiyorsa, daha önce bu fonksiyonları yerine getirip getirmediğine pek de bakılmaksızın bu bilgiden, bu bilginin ete kemiğe bürünmüş halinden, hayatın mevcut akışından ve onun arkasındaki zihniyet dünyasından şüpheye düşülmesi kaçınılmaz olacaktır."[460] Şüpheye düşmek farklı veçheleriyle tezahür edebilir; ya eskiden çok önemsenen bilgi ya da tasavvur biçimi unutulmaya terk edilir ya da değeri yadsınır, sürekli eleştirilir. Her iki halde de mevcut duruma çare olmadığı hissedilen geçmişin, tarihi realitenin yetersizliği algısıyla bir tür toplumsal suçluluk psikolojisine çare bulunmaya çalışılmaktadır.

Özellikle çift yönlü temsil krizi olarak da nitelenen modernleşme süreci toplumlarının içinde bulunduğu sıkıntıdan payını alan aydınlar, "kaybedilmiş/unutulmuş/terk edilmiş bir dünya ile kazanılmış bir dünya arasında bölünmüş bir kişilik haletine bürünmektedirler."[461] Bu durum kendi kültürüne bakan yönüyle ciddi bir kültürsüzleşme diğer taraftan Batı modernitesi yönüne bakan tarafıyla da bir akültürasyon süreci olarak toplumu, bölünmüş bir tasavvur dünyasına sevk etmektedir. Toplumsal kaygıyı besleyen ve sıkışmışlık hali yaratan söz konusu

[460] Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri.", s. 35.
[461] Kara, "a.g.m.", s. 36.

durum, örneğin İslâmcılık açısından, farklı radikal ideolojilere de alan açacak, geleneksel yapı, tarih, yerli kültür kısaca kendisiyle irtibatının kopmasıyla sonuçlanmıştır. Batı'nın Aydınlanma ile yaşadığı dönüşüm gelenek kavramını gözden düşürmüştür ve bu realite 19. yüzyılda zirveye ulaşmıştır.[462] Söz konusu vakıadan, İslâmcılık düşüncesi ve temsilcileri de azade kalmamışlardır.

Osmanlı toplumunun 19. yüzyılda yoğun biçimde karşılaştığı durumun, diğer yüzyıllarda yaşanan medeniyet ve/ya kültür karşılaşmalarından farkına dair tespitlerin de Âkif'in söylemindeki toplumsal kaygıya dair çıkarımları açıklamaya hizmet edeceği kanaatindeyiz. Özellikle Napolyon'un Mısır seferi ile başlayan "medenileştirici" sürecin faili olarak Batı'lı modernleştirici müdahalenin karakteristiği farklı olmuştur. Bu karşılaşma ile İslâm dünyasının yaşadığı şok, bundan evvelki yıkım tehditleri – mesela Moğol istilası – ile karşılaştırılamayacak bir tarzda farklı ve kritik niteliktedir. Zira bu noktada tehdit altında olan en mühim unsur, kimlik ve inançtır. "Bu kez önceden olduğu gibi yabancılığından dolayı bünyeyi rahatsız etmekten çok doğrudan bünyeyi tehdit eden bir kültürel etki söz konusu"[463] olmuştur. Yüzyılları alan bir süreçte Batı yönünde ilerleyen bir İslâm dünyasının lideri konumundaki Osmanlı Devleti ve toplumu için gelinen noktada kapsamlı bir geri dönüş söz konusu olmuştur. Ancak söz konusu geri dönüş stratejik olmamakla beraber, derin bir kimlik krizinden kaynaklanan kültürel bir çözülme eşliğinde gelmiştir.[464]

Kaygının, felaket anındaki organizmanın öznel deneyimi olduğu yönündeki yaklaşım eşliğinde değerlendirirsek, iki farklı dönemdeki karşılaşmanın niçin farklı algılara sebebiyet verdiğini görmek mümkün olabilir. "Organizma, çevresinden gelen taleplerle başa çıkamadığı zaman kendini felaket durumunda bulur ve dolayısıyla varlığının ya da varlığı için olmazsa olmaz gördüğü değerlerinin tehdit edildiğini hisseder."[465] Burada mesele felaket olarak algılanan durumun yoğunluğu değildir. Mühim olan muhatabın o vakıayı "felaket" olarak algılamış olmasıdır. Bu da muhatabın, vakıa ile karşılaştığı durumdaki halinin sağlıksızlığı ile ilgilidir. Yani

[462] Gencer, **a.g.e.**, s. 52.
[463] Gencer, **a.g.e.**, s. 49.
[464] Gencer, **a.g.e.**, s.150-151.
[465] May, **a.g.e.**, s. 86.

Freudyen bir isimlendirme ile nevrotik olan kaygı, kişinin kendi durumuyla ilgilidir. Felaket ya da tehlike olsa da olmasa da hissedilen, algılanan kaygıdır.

Bu nokta mühim zira Göle'nin de ifade ettiği gönüllü otoriter modernleşme sürecine benzeyen, bir yanıyla çok zor diğer yanıyla çok daha büyük bir etki yaratan bir modernleşme sürecinden bahsediyoruz. Mesela Moğol istilasında olduğu gibi modernleşmenin etkisi, salt kaba güç yahut dışsal bir düşman gibi gelmedi. Burada artık kimliğin ve inancın tehdit altında oluşu tehlikesi kendini gösterdi. Bu kimlik ve inanç tehlikesi derin bir toplumsal kaygı yaratmıştır zira ayaklar altındaki güvenli ve alışılmış zemini çekip almıştır. Bu zeminin yitirilişi yalnızca modernleşmenin süreksizlikçi karakteri dolayısıyla dine ve geleneğe uzaklığı ile değil muhatabın yani Osmanlı-İslam toplumunun – bu yitirme haline hazır bulunmayışı ile de açıklanmalıdır. Toplum da dine ve geleneğe güvenini yitirmiş haldeydi. Bu noktada ulemanın donuklaşmış ve kendini yenileyemeyen din anlayışının rolüne dair tespitler kıymetlidir.

Tüm bunlarla beraber yaşanan ve özellikle İslâmcı söylemi etkisine alan kimlik krizinin temelinde, geçmişin üstünlükleriyle oluşan bir üstün benlik telakkisi yer almıştır. Bu yaklaşım bir tarafıyla gelen tehlikeye karşı uyanık olamama halini beraberinde getirmiştir. Osmanlı'nın parlak çağında Hristiyan rahipler İslâm hakkında ayrıntılı bilgi ve ilgi sahibi iken, Müslüman ulemanın Hristiyan dünyasına karşı 'bâtıl dindir, bilmeye gerek yok' kayıtsızlığı içinde bulunduğu bir vakıadır. Sistemli bir ilgisizlik, ferah gönüllü bir meraksızlıkla karşı karşıya olunan parlak zamanlarda bu hal, muzafferiyet ve üstünlük ruhuna yorulabilecek bir kayıtsızlık olmuştur.[466] Bu üstünlük algısının temelinde iman ile başarıyı doğru orantıda algılama yaklaşımının bulunduğu söylenebilir.[467] İman edildiği için başarı elde edildiğine dair bakış açısı, başarı elden gidince de sorunu iman etme pratiğine yüklemiştir. Dolayısıyla diğer

[466] Bora, **a.g.e.**, s. 23.

[467] Benzeri bir durum refah ve başarıyı, doğruluk ve ahlaki üstünlük ile eş gören Orta Çağ görüşü nedeniyle İslâm'ın başarısı karşısında bir "zulüm kompleksi" ile şekillenen Orta Çağ Batılı anlatılarda da görülmüştür. Teknolojik, ilmî, ekonomik, askerî başarıları ile yeni oluşmakta olan Hristiyan Avrupa fikrine de omuz veren İslâm dünyasının başarıları, Orta Çağ Hristiyan kültüründe bir üzüntü kaynağı olmuştur. Doğru oldukları için başarılı olduklarına inandıkları bir zeminin ellerinden kaymasına sebebiyet veren İslâm dünyasının başarıları, küçümsenebilir sebeplere bağlanmaya çalışılmıştır bu nedenle. "Teknolojik uzmanlık, sihir bilgisi ve insan üstü güç gibi unsurlar" ile bu bilmece çözülmeye çalışılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kahf, **a.g.e.,** s. 5.

düşünce akımlarıyla beraber özellikle İslâmcı söylem, geçmişin dini yaşama pratiği de dahil tüm birikimiyle psikolojik köprüleri atma yolunu tercih etmiştir.

"Asırlardır zaferden zafere koşmuş, küfre meydan okumuş, müesseseleri oturmuş, kendi kendine yeterli, kendine güveni tam bir siyasî, sosyal ve kültürel yapının küfür karşısında mağlup olması sadece siyasî yapının ve devletin değil şaşırtıcı bir şekilde -zihnî olarak devletle zaruri bağları olan- İslâm'ında mağlubiyeti sayılmıştır."[468]

3.1.4. Müslüman Halkın Yoksulluğu ve Cehalet

İslâmcı söylemin kaygılarına bir sebep de Müslüman halkın Batı karşısındaki varlık-yokluk mücadelesinde iki kere mağduriyet yaşadıklarını hissetmeleridir. Zira Tanzimât ile gelen yeni eşitlik söylemi ile ekonomik anlamda altlarından kayan zeminin sosyal anlamda da kaydığını hissetmeye başladılar. Klasik tımar sisteminin bozulmasından beri zaten sefalete alışan Osmanlı Müslüman tebaa, millet-i hâkime söyleminin getirdiği psikolojik rahatlık ile güçlüydü. Bu nokta telafi noktası idi. Fakat Islahat Fermanı'nın getirdiği yeni durum, eşit tebaa ilkesi, Müslüman halkı şimdi bu psikolojik sığınaktan da mahrum kalarak maddi ve manevi boyutlarıyla külli bir hezimet duygusuna soktu.[469] Tüm bu sebeplerle Müslüman halkın yoksulluğu ve o çerçevede ele alınabilecek cehaleti meselesi Âkif'in söylemindeki kaygı noktalarındandır. Safahat'ın birçok manzumesinde ele alınan konu, halkın mutlak surette olumsuz şartlarda bulunduğunu vurgulayacak şekilde ele alınmıştır. BU durum karşısında öfkeli ve suçlayıcı bir tavrı olan Âkif için bu olumsuz koşullar, terakki ideali doğrultusunda giderilmesi zaruri durumlardır.

İfade edildiği üzere seyl-i hurûşan imajı aydınların, Batı karşısındaki algısını büyük oranda belirleyen bir niteleme olmuştur. Toplumsal kaygıyı büyük oranda belirlemiş ve yönlendirmiş bir bakış açısına işaret etmektedir. Zira

[468] Kara, "a.g.m.", s. 36.
[469] Gencer, **a.g.e.**, s. 162-163.

"Batı/Avrupa/küfür, İslâm'ın, Müslümanların, İslâm devletlerinin üzerine gelen bir seyl-i hurûşân gibidir. Bu coşkun sel, her önüne çıkanı devirmekte, her önüne kattığını sürüklemekte, her alanı işgal etmektedir."[470] Seyl-i hurûşân algısı, Âkif'in söylemini de etkileyen bir yaklaşım olmuştur. Mevize başlıklı yazısında Âkif, "bütün insaniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz. İşte biz de ya boğulacağız ya o sel ile beraber gideceğiz."[471] diyerek seyl-i hurûşân ifadesinin açılımını yapmıştır. Bununla beraber Âkif'in 7 Şubat 1913 tarihli Fâtih Câmii'ndeki vaazında[472] dile getirdiği şekliyle, Avrupa medeniyeti bir "medeniyet-i fâzıla, bir medeniyet-i hakikiye-i insâniye"[473] değildir. Bu görüşüne Spenser'ı şahit tutan şair böyle olmadığı halde, bu adeta makine kesilmiş şekilde "maddî nâmütenâhî terakkiyata"[474] mazhar olan Avrupa önünde durulamadığını tespit eder. Şayet durulursa karşısındakini ezdiğini belirtir. Ardından da ezilmemek için yapılması gerekenlere dair fikirlerini sıralar.

Âkif'in Sebilü'r-Reşad mecmuasında yazdığı "Hutbe ve Mevaiz" başlıklı yazısındaki şu ifadeler, yukarıda ele aldığımız mısralarındaki sözlerin nesre aktarımı gibidir. Dolayısıyla Âkif'in şiiri ile nesri birbirini yansıtır aynalar şeklindedir.

"Şunu bilmeli ki milletlerin hayatında tavakkuf yoktur. Bir millet ne kadar ileri giderse gitsin ne kadar yükseklere çıkarsa çıksın olduğu yerde durdu mu mahvolur. Çünkü bütün insaniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önüne durulamaz. İşte biz de ya boğulacağız ya o sel ile beraber gideceğiz. Görüyorsunuz ki bütün akvam-ı insaniye ileriye gidiyor, yalnız biz duruyoruz."[475]

---

[470] Kara, "a.g.m.", s. 37.
[471] Mehmet Âkif Ersoy, "Mevize", **Sebilü'r-Reşad**, IX/230, 6 Şubat 1913, 29 Safer 1331/24 Kânun-i sâni 1328, s. 375.
[472] Ersoy, "Fâtih Câmii Kürsüsünden", 7 Şubat 1913. Aktaran: Düzdağ, **a.g.e.**, s. 196-214.
[473] Ersoy, "Fâtih Câmii Kürsüsünden", 7 Şubat 1913. Aktaran: Düzdağ, **a.g.e.**, s. 207.
[474] Ersoy, "Fâtih Câmii Kürsüsünden", 7 Şubat 1913. Aktaran: Düzdağ, **a.g.e.**, s.207.
[475] Ersoy, "Hutbe ve Mevaiz", **Sebilü'r-Reşad**, IX; S. 230, 7 Şubat, 1913, 29 Safer 1331.

Âkif'in seyl-i hurûşân algısıyla bezediği manzumelerine örnek olarak da "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"[476] ayet'ine meal sadedinde yazdığı 24 Nisan 1913[477] tarihli şiiri bulunmaktadır. Şair ilk bentte bilenlerle bilmeyenlerin bir olmayacağını tasdik eder ve bilmeyenleri hayvanlıkla eş değer görür. Bilen ise insandır. Dolayısıyla cehâlet ve hakikat ve/ya vakıa karşısında uyanık olmamak büyük felaket getirmektedir. Âkif söz konusu felaketin büyüklüğünü ifade etmek için, "Son ders-i felâket neye mâl oldu? Düşünsen:/Beynin eriyip yaş gibi damlardı gözünden!" demektedir. Son yaşananlar, insan beyninin düşünme ve algılama kapasitesi üzerinde bir felâkete sebep olmuştur. Bununla beraber bunların yaşanmasına sebebiyet veren cehalettir. Milletin yoksunluğuna dair tabloları ifade ederken Âkif, seyl-i hurûşân imajı ile milletin en büyük yoksunluğu, yoksulluğu olarak gördüğü cehâlete, bilgi eksikliğine vurgu yapmaktadır. Ayrıca dehşetli tabloyu resmederek korkutmak ve dolayısıyla da korkunç realite karşısında milletini uyandırmak istemektedir. Cehâlet ifadesinin kullanımına destek olacak nitelikte, uyku-uyanıklık, âvâre, şaşkın gibi kelimelerin de şiirin içine serpiştirildiğini görmekteyiz. "Uğraş bakalım, yoksa işin, hey şaşkın/Kurşun gibi sür'atli, denizler gibi taşkın,/Bir çağlayanın menba'-ı dehhâşına doğru,/Tırmanmaya benzer, yüzerek, başka değil bu!"

Burada Âkif'in kullandığı ifadelere dikkat etmek gerekir. İfadelerden milletin son bir şansa daha sahip olduğu anlaşılır. Ne var ki son şans, son "sadme"den evvel milletin kendine gelmesi, uyanmasına bağlıdır. Şayet uyanılmazsa, son darbe, çarpma ya da afet ölüm getirecektir. Sadme kelimesinin bir büyük dalgayı çağrıştırıyor olmasına ve seyl-i hurûşân metaforuyla uyumlu kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Dolayısıyla aşama aşama çarpan dalgalar olarak Batı modernleşmesi ve etkileri büyük bir önlenemez dalgadır ve onun içinde uyanık kalmak zorunda olan, cehalet ve yoksullukla malul bir millet söz konusudur.

Ardından gelen bentte ise söz konusu sadmenin nitelikleri ele alınır. Sadmeye sebebiyet veren coşkun bir sel söz konusudur ama bu, olumsuzluklarıyla dile getirilecek bir sel olmaktan ziyade içine katılıp coşarak yükselmenin mümkün olacağı

[476] Ersoy, "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" Meal-i Kerimi, **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 376-379.
[477] Aktaran: Şengüler, **a.g.e.**, s. 180.

bir insanlık selidir. Dolayısıyla millet bu sel karşısında uyanmalıdır çünkü ona katılmak zorundadır. Çünkü "Elbet katılır… Hangisi ister geri kalmak!" diyerek Âkif bu coşkun akan sele katılmayanın geri kalacağını vurgular. Ayrıca terakki için söz konusu seyl-i hurûşân'a dahil olmanın zaruretinden bahseder. Ayrıca bu öylesi bir seldir ki, ahengine uyulmadığı takdirde boğulma tehlikesi yaratır. "Coşkun koca bir sel gibi, dâim beşeriyet,/Müstakbele koşmakta verip seyrine şiddet./Dağlar, uçurumlar ona yol vermemek ister…/Lâkin, o, ne yüksek, ne de alçak demez örter!/Akvâm o büyük nehre katılmış birer ırmak…/Elbet katılır… Hangisi ister geri kalmak!/ … /Ey katre-i âvâre, bu cuşûn, bu hurûşun,/Âhengine uymazsan, emin ol, boğulursun!"

Âkif takip eden kısımlarda milletin cehaletiyle beraber, geçmişe dair karanlık bir tablo algısını pekiştirecek ifadeler kullanır. Dolayısıyla önlenemez sel karşısındaki uyku hali, cehâlet ve beraberinde gelebilecek ölüm, geçmişin olumsuzluğu içinde zikredilmiş olur. Âkif'e göre geçmiş, tüm milletlerin uyanık bir şekilde ahengine kapılarak ve dolayısıyla geri kalmaktan kurtulduğu o sel realitesiyle, ne yapılması gerektiğinin bilinmediği bir uyku halini asırlarca yaşamıştır. Bu ve tüm olumsuz karşılıkları dolayısıyla ondan uzaklaşmak zaruridir. "Yıllarca, asırlarca süren uykudan artık,/Silkin de: Muhîtindeki zulmetleri yak, yık!/Bir baksana: Gökler uyanık, yer uyanıktır!/Dünya uyanıkken uyumak maskaralıktır!/Eyvâh bu zilletlere sensin yine illet…/Ey derd-i cehâlet sana düşmekle bu millet,/Ey sîne-i İslâm'a çöken kapkara kâbus, Ey hasm-ı hakîkî, seni öldürmeli evvel:/Sensin bize düşmanları üstün çıkaran el!"

Namusu da dini de bozan ve yok edilmesi gereken gerçek düşman olarak cehâletin altını yoğun şekilde çizen Âkif'in ifadelerinde ele alınan bilmek ameliyesinin, onun kullanımındaki anlamına dikkat etmek gerekir. Şair için bilmek, kişinin içinde bulunduğu koşulların farkında olup ona karşı vaziyet almaya dair yeterli bilgiye sahip olma ile sınırlanmıştır. Bu söylemle, şairin de mensup olduğu İslâm medeniyetinin ilim geleneği düşünüldüğünde, bilgi ve onu elde etme gerekçelerinin çok boyutlu ve katmanlı yapısı sınırlanmıştır. Mezkûr geleneğin, topluca ve kişisel

olarak bilinmesi yeterli olan bilginin neler olacağına dair kadîm yaklaşımı,[478] güncel karşısındaki tutumu belirlemeye yetecek bilgiye indirgenmiştir.

Burada bilmenin kişiyi, Allah karşısında acziyet hissine sevk eden yegâne yöntem olduğuna da atıf yaparak Âkif, bu konularda geliştirilen yeni fikirlere muhalefet edenleri uyarmaktadır. Bizi Allah ile korkutmayın bu yaklaşımlarımızla zira en çok ilim sahipleri Allah'tan utanır demektedir. Bunlardan önce uyku hali ile gelecek sürüklenişe dinin alet edilmemesi gerektiği vurgular. Ayrıca dini gerekçe göstererek bilme anlayışındaki değişimin kabullenilmeyişini meşrulaştırmaya karşı çıkar. Bunu yaparken kullandığı ifadelerdeki hakaretamiz vurgulardan, yeni tarz düşünce ve davranış kodlarına karşı çıkarken dinî gerekçeleri kullananlara dair son derece olumsuz bir yaklaşıma sahip olduğunu anlatmış olur. "Ey millet uyan! Cehline kurban gidiyorsun!/İslâm'ı da 'batsın!' diye tutmuş, yediyorsun!/Allah'tan utan! Bâri bırak dini elinden…/Gir leş gibi topraklara kendin, gireceksen!/Lâkin, ne demek bizleri Allâh ile iskât?/Allah'tan utanmak da olur ilm ile … Heyhât!"

Âkif, cehâletin temelde hakîki Müslümanlığın da cahili olmaktan kaynaklandığına inanır. Dolayısıyla içinde yaşadığı toplumun zillet içinde, ilim ve irfandan uzak hallerinin sebebi hakîki Müslüman olamayışları ve İslâm'ın ilk devrindeki Müslümanları örnek alamayışlarıdır. Bu konuyu 17 Eylül 1914 tarihli "Meâl-i Celîli"[479] başlıklı Âl-i İmrân Sûresi 173. ayetin tefsir manzumesinde de ele alır;

"O îman kuvvet ihzârıyle emretmişti… Lâkin, biz/'Tevekkelnâ' deyip yattık da kaldık böyle en âciz!/O îman farz-ı kat'îdir diyor tahsili irfanın…/Ne câhil kavmiyiz biz Müslümanlar, şimdi, dünyanın!/ … /Demek: İslâm'ın ancak nâmı kalmış Müslümanlarda;/Bu yüzdenmiş, demek, hüsrân-ı millî son zamanlarda./Eğer çiğnenmemek isterseler seylâb-ı eyyama;/Rücû' etsinler artık müsümanlar Sadr-ı İslâm'a."

[478] İslâm medeniyeti ilim geleneği, bilgi yaklaşımları ve bunların çok katmanlılığına dair ayrıntılı açıklamalar için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İlim İlim Bilmektir; Bilim Neyi Bilmektir" (söyleşi), **Dergâh** (Edebiyat – Sanat – Kültür Dergisi), C. IX, S.97, Mart 1998, s. 12-14, 22.
[479] Ersoy, "Meâl-i Celîli", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 544-547.

Osmanlı toplumunun ve temelde Müslüman halkın içinde bulunduğu zorluklara, yaşam koşullarının yetersizliğine dair tespitler eşlik etmektedir. Âkif'in birçok manzumesine serpiştirilmiş biçimde yer alan sahnelerde, şairin yaşadığı devirdeki gündelik hayatın olumsuz koşulları resmedilir. Bunların bir kısmında ise Âkif, şiir söyleyişindeki ironik üslubu de kullanarak kötü koşulları Avrupa'nın sahip olduğu imkanlarla karşılaştırmıştır. Örneğin "Süleymaniye Kürsüsünde"[480] adlı uzun manzume böylesi bir karşılaştırma ile açılır. Âkif, Haliç üzerindeki köprüden şehre bakarak ümitsiz bir tablo aktarmaktadır.

Mezkûr tablonun olumsuzluğunu dile getirirken ironik bir tarzda, gördüğünden ümitsizliğe kapılmadığını ifade ederken kullandığı kelimeler yoğun şekilde olumsuzluğu çağrıştırmaktadır. "Yosun çehreli miskin sular", "sâhilin, başbaşa vermiş, düşünen, pis, eski,/Ağlamış yüzlü, sâkil evleri", "hilkate küsmüş gibi durgun" gibi kullanımlar, ilk bölümdeki olumsuz havayı pekiştiren ifadelerdir. Özellikle "Köprüler asma imiş Avrupa âfâkında…" mısraını kısa ve öz şekilde araya sıkıştıran şair, ardından Doğu'nun köprülerinin yetersiz kaldığına işaret eder. Bir yandan da Âkif, gördüğü tablonun olumsuzluğundan etkilenmemesi gerektiğini kendine telkin eder. Zira bu olumsuz tablonun düzeleceğini düşünmek hayaldir ve boşunadır. Denizin kıyısında olumsuz hakikatler olsa da karşıdaki mabede bakarak ümidi diri tutmak gerektiğini düşünür.

"Köprüden çok geçerim; hem ne kadar geçtimse,/Beni sevk etmedi bir kerecik olsun ye'se,/Ne Halîc'in o yosun çehreli miskin suları;/Ne onun hilkate küsmüş gibi durgun kenarı!/ …. / Sâhilin, başbaşa vermiş, düşünen, pis, eski,/Ağlamış yüzlü, sakil evleri durdukça, sizin/İçinizde acı şeyler geçecek hep… Lâkin,/ … /Meselâ, geçtiğiniz yalpa yapan tahta yolun,/ Cedd-i merhumu aceb sal mı demekten ne çıkar?"/ … / Köprüler asma imiş Avrupa âfâkında…/Varsın olsun, o da bir şey mi? Bizim Şark'ın da/Böyle daldırma olur… Hem açınız âsârı,/ … /Azıcık güldürecek… Yoksa öbür yanda, hazin,/Bin hakikat sırıtırken kıyısında denizin,/Diyeceksin ki: 'Hayâlin yeri

[480] Mehmet Âkif Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **Sebilü'r-Reşad**, 11 Ocak 1912. Aktaran: Gökçek, **a.g.e.,** s. 30.

yoktur… Boşuna!'/Ya şu timsâl-i İlâhî de mi gitmez hoşuna?/Öyle ta'zîb-i nigâh eyleme bedbin olarak,/Bırak etrâfı da, karşında duran ma'bede bak:"

Bu noktadan sonra şiir, umudun, imanın, ilmin ve estetiğin mücessem bir sembolü olarak Süleymaniye Camii'nden bahseder. Bu mabed o denli yücedir ve kutsaldır ki dünyanın tümü kirlense dahi kendisi kirlenmeyecektir. Dolayısıyla Âkif, Süleymaniye Camii vesilesiyle onu vücuda getiren ruha da gönderme yapmaktadır.

"O semavî yuva kirlenmedi, kirlenmeyecek./Onu i'lâ eden etmiş ebediyyen i'lâ./Etse dünyâlaeı tufan gibi levs istîlâ,/Bu, semâlarda yüzen, şahikanın pâk eteği,/Karşıdan seyredecektir o taşan mezbeleyi."

Tüm bunlarla beraber Âkif için mevcut sıkıntıların sebebi olarak, eski şaşalı günleri yapan ataların torunları olarak o günlerin ve vücuda getirilen eserlerin kıymetinin bilinmiyor olması söz konusudur. Âkif bu durumdan şikayetçidir. Özellikle asırlarca önceden o güne bırakılmış mimari eserleri ve onların taşıdığı ilmî değer ve içerikleri düşündüğü mısralarında, içinde yaşadığı toplumun sıkıntılarını bu derin ilmî beceriyi unutmuş olmaya bağlar. Şairin geçmişi de geleceği de niteleyişlerinde genellemeci tutum hakimdir. Olumlu bir çerçeveden bakmışsa tümüyle olumlu, olumsuz bir çerçeveden bakmışsa da tümüyle olumsuz görür. Söylemi ayrıntıları, olumsuz içindeki olumluyu, olumlu içindeki olumsuzu fark etmeyi engelleyen kaygı tarafından etkilenmektedir. "Safahat'ın Fâtih Kürsüsünde başlıklı bölümündeki "İki Arkadaş Fâtih Yolunda"[481] adlı manzumesinde de bu konuya dikkatleri çeker;

"Evet, medâris o vahdet-serây-ı muhteşemin/Önünde: Hürmetidir dîne her zaman ilmin./Bütün şu kubbelerin mevce mevce silsilesi:/Huzûr-i Hak'ta kapanmış sücûd kafilesi!/-Bugün de öyle mi lâkin?/-Değilse, kimde kusûr?/Bu nâ-halefliği biz yapmışız; selef ma'zûr./Oyup sıçan gibi her dört adımda bir kemeri,/Deden mi açmış o miskin kılıklı kahveleri?/Hayır, deden sana, bak, hastahaneler yapmış!/Yanında Mekteb-i Tıbbiyye'ler, neler yapmış!/ … /Birer tabîb-i Fünûn-âşinâ çıkar, eski/Müderrisînimizin en güzîde efrâdı./Yazık, o nesl-i kerimin vefâsız evlâdı,/Bırakmış öylece, hiç bakmamış müesseseye;"

[481] Ersoy, "İki Arkadaş Fâtih Yolunda", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 402-425.

Aynı bölümün "Vâiz Kürsüde"[482] başlıklı manzumesinde Âkif, cehalet karşısında ilim sahibi olmanın dini, vatanı ve beka idealini korumak için ne denli önemli olduğunu vurgulamaktadır. Savaşta kazanmanın, ki örnekleri Avrupa'nın savaşlarda elde ettiği başarılardır, ayrılıkçı hareketler karşısında mücadelenin, dini korumak için eğitimin ne denli önemli olduğunu vurgular. İmanlı, vicdanlı, ehliyetli eğitimcilerin eğitim meselesinde etkin olması gerekmektedir.

"'Muallem ordusudur harbeden Prusyalının:/Muallim ordusu, lâkin, asıl muzaffer olan!'/ … /Mahalle mektebi olsaydı bizde vaktiyle;/Ya uğrasaydı kalanlar güzelce ta'dîle;/Yarım pabuçla gezen, donsuz üç buçuk zibidi,/Bir Arnavutluk'u isyâna kaldırır mı idi?/ Felâketin başı, hiç şüphe yok, cehâletimiz;/Bu derde çâre bulunmaz -ne olsa- mektepsiz./ … /Okur yazar olacaktık siyâneten dîni:/Onun ma'ârife vâbeste, çünkü te'mîni./ … / 'Muallimim.' diyen olmak gerektir îmanlı;/Edepli, sonra liyâkatli, sonra vicdanlı."

3.1.5. Batı'nın Yükselişi Karşısında Acil Uygulanabilecek Çözümler Gerektiği Algısı

İçinde bulunulan tablonun büyük bir olumsuzluk çerçevesinde algılanmış ve tanımlanmış olması dolayısıyla oluşan atmosferde çözümlerin acilen oluşturulması ve hızlıca hayata geçirilmesi gerektiği fikri etkin olmuştur. "Osmanlı'nın gerileme devrinde sorunları geçiştirmeye de yarayan bir üstünlük kompleksine dönüşebilen kayıtsızlık, 19. yüzyılda artık sürdürülemez hale gelir. Gerileme hızlanıp beka kaygısı baş gösterdikçe, okuryazarlar, seçkinler arasında bu defa dünya bilgisine karşı âcilci ve faydacı-araçsalcı bir ilgi infilâkı olacak; üstünlük kompleksinden de bir aşağılık kompleksi doğacaktır. Osmanlı'nın son onyıllarının düşünce dünyası, bir merak infilâkıyla beraber, bu telâş ve karmaşaya boğulmuştur."[483] Dolayısıyla olguları, aktüalitenin dayattıkları dışında kalarak değerlendirme imkanından mahrum

[482] Ersoy, "Vâiz Kürsüde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 426-515.
[483] Bora, **a.g.e.**, s. 24.

kalınmıştır. Bu durum, "tabir caizse bir tür idealizmi ve derinleşmeyi, üst düzeyde yeni dini-felsefî inşayı zayıflatmış, kendisi kalarak yenilenme kanallarını dumura uğratmıştır."[484] Kara'nın dipnotta alıntıladığı bir anekdotta Yusuf Akçura'nın, "bize filozof değil demirci lazım."[485] Şeklindeki ifadesi devrin aydınları üzerindeki toplumsal kaygının benzer bir tezahürüdür. Demirciyi önemsemek gerekliliğiyle beraber filozofun yokluğunun uzun vadeli muhtemel sorunlarına değinilmemektedir.

Burada ortaya çıkan sonuçlardan en güçlüleri, acil ihtiyaca cevap olabilecek çözümler geliştirme gayreti olmuştur. Toplumsal kaygının en bariz tezahürü, muhataplarını acil, derinliksiz ve genel-geçer çözümler bulmaya yöneltmesi ve bunların hayati olduğuna dair inancın güçlü olmasıdır. Osmanlı modernleşme sürecinde durum çoğu koşulda bu şekilde tezahür etmiştir. Zira modern Batı karşısında İslâm dünyasının yaşadığı kriz, özünde epistemolojik değil, pedagojik ve etik bir krizdir.[486] Dolayısıyla toplum psikolojisi ve benlik algılarını belirleyen dinamiklere dair sorunlar oluşmuştur.

İsmail Kara benzeri bir tespitte bulunarak durumu, "ele geçirilecek olan/umulan 'namevcut', elde olan 'mevcut'la takas edilmekte, garip bir alışveriş"[487] olarak nitelendirmiştir. Bahsettiğimiz devrin güncel gerçekliğinde mesele, bilme ve kuşatma imkanından mahrum olmak ya da bilgi itibariyle yetersiz kalmış olmak değildir. Mesele, o anın şartları ve halet-i ruhiyesi içinde acil ihtiyaçlara ve arzulara cevap veremeyen/veremediği düşünülen -bilgi alanları da dahil olmak üzere- 'mevcud'u yani sahip olunanları önemsememek, geçersiz, hantal ve işe yaramaz saymaktır.[488] Âkif'in, toplumsal tasavvuru belirleyen tarihî realiteye bakışındaki temel psikoloji bu noktada düğümlenmektedir. Dolayısıyla diğer düşünsel akımların temsilcilerinde daha belirginleşen, geçmişin bilgisiyle bağın kopmuş olmasından ziyade, geçmişin kültürel ve ilmî birikiminin akut ihtiyaca cevap vermediğine dair algıyı tetikleyen toplumsal kaygı etkili olmuştur.

---

[484] Kara, "a.g.m.", s. 37.
[485] Kara, "a.g.m.", s.45-46.
[486] Bedri Gencer, **İslâm'da Modernleşme**, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 48.
[487] Kara, "a.g.m.", s. 35.
[488] Kara, "a.g.m.", s. 35.

"Süleymaniye Kürsüsünde" adlı manzumesinde Âkif, Abdürreşit İbrahim'in dilinden genelde İslâm toplumlarının özelde Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu olumsuz koşulları dile getirirken, ilmin yerini taassubun almış olduğundan yakınır. Bir yandan ilmin kıymetinin artık bilinmiyor olduğunu diğer yandan ise okunan ilmin fayda etmeyen cinsten olduğunu dile getirir. Buradaki fayda ile kastın, Âkif'in söylemindeki ağırlık noktasını düşündüğümüzde, terakki ideali için faydalı olan ilim olduğu ifade edilebilir. Ayrıca diğer mısrada yer alan ifadelerinden, ilmin hem dünya hem ahiret için faydalı olmasını beklediği anlaşılan Âkif, İslâm toplumlarında her iki faydanın da elde edilemediğini işaretler. Toplumsal kaygı eseri genellemeci bir tavırla şair, bir takım eleştiri noktaları tespit etmek yerine tüm ilmî birikimi faydasız olmakla etiketler. Aslında oryantalist söylemin de damgası bu yöndedir.

Bununla beraber şair bir başka genellemeyi klasik Türk edebiyatı edebî ürünlerinin içeriğine dair yaparak, hepsinin konusunun "ya oğlan ya karı" olduğunu ifade eder. Metinleri ve şairleri yaşadıkları devrin bağlamından koparan ve her ürünün içeriğini tekil bir formda gören yaklaşımda toplumsal kaygının izlerini görmek mümkündür. Âkif'in İstanbul Darü'l-Fünûn'unda verdiği edebiyat ders içeriklerinde[489] ağırlıklı olarak 19. yüzyıl şairlerinden örnekler verdiği ve klasik Türk edebiyatı verimlerini nisbeten az ele aldığı düşünüldüğünde, şairin eski edebiyata olan mesafeli tutumu belirginleşir. Şairin verdiği derslerin öğrencisi tarafından tutulan ders notlarında, divan edebiyatını eleştirdiği ve bu noktada Namık Kemâl ve diğer Tanzimat sonrası edebiyatçıların tutumunu sürdürdüğü görülmektedir.

"İbn-i Sînâ'ları yüzlerce doğurmuş iklim,/Zilletin koynuna girmiş uyuyor müstağrak!/Tek çocuk vermiyor âgûşuna ilmin, ne akîm!/ O rasad-hâne-i dünyâ, o Semerkand bile;/Öyle dalmış ki hurâfâta o mâzîsiyle:/Ay tutulmuş, 'Kovalım şeytanı kalkın!' diyerek,/Dümbelek çalmada binlerce kadın, kız, erkek!/ …. /Sayısız medrese var gerçi Buhâra'da bugün…/Okunandan ne haber? On para etmez fenler,/Ne bu dünyâda soran var, ne de ukbâda geçer!/Üdebâ doğrusu pek çok, kimi görsen:

[489] Andı, "Mehmed Âkif'in Darülfünûn Hocalığı ve Darülfünûnda Verdiği Edebiyat Dersleri", **a.g.e.**, Ed. Uzun, s. 399-400.

Şâir./Yalınız, şi'rine mevzu iki şeyden biridir:/Koca millet! Edebiyyâtı ya oğlan ya karı…/Nefs-i emmâre hizâsında henüz duyguları!"[490]

Âkif için yeni ilmî anlayışın toplumda karşılık bulmayışı, ilerleme önündeki temel engellerden olduğundan manzumelerinde temel bir mesele olarak ele alınmaktadır. "Süleymaniye Kürsüsünde" manzumesinde bu konuya birkaç defa değinir. Yukarıda zikredilen mısralar haricinde meselenin bir de aydın-halk çatışması boyutu ele alınır. Aydınların yeni ilmi, Batı'dan olduğu gibi almak taraftarı olmaları dolayısıyla dine uzak düşünceleri ile halkın yeni olan her şeye mesafeli olmaya sevk etmiştir. Şair bu tutumları dolayısıyla terakkiyi sağlayacak ilmî gelişmelerin gerçekleşemiyor olmasından yakınır.

"Mütefekkir geçinenler ne diyor siz de bakın:/ 'Medeniyyette teâlîsi umûmen Şark'ın,/Yalınız bir yolu ta'kîb ederek kabildir;/Başka yollarda selâmet gözeten gafildir./ … /İçtimâî, edebî, hâsılı her mes'elede,/Garb'ı taklîd edemezsek, ne desek beyhude./Bir de din kaydını kaldırmalı, zîrâ, o belâ,/Bütün esbâb-ı terakkimize engel hâlâ!'/Gelelim şimdi, ne merkezde avâmın hissi…/Şüphe yoktur ki tamâmiyle bu fikrin aksi:/Görenek neyse, onun hükmüne münkad olarak,/Garb'ın efkârını, âsârını düşman tanımak;/Yenilik nâmına vahy inse kabul eylememek./ … / Mütefekkirleriniz tuttuğu yanlış izde,/Öyle saplandı ki aldırmadı bir başkasına./Hiç o gitsin de dönüp bakmayarak arkasına,/Nâsın efkârı -ki efkâr-ı umûmiyye odur-/Gitmesin kendi yolundan… Bu nasıl kabil olur?/Açılıp gitgide artık iki hizbin arası./Pek tabî'î olarak geldi nizâın sırası./ …. /Neye ilmin adı yok koskoca millette bugün?/Çünkü efkâr-ı umûmiyye aleyhinde bütün;/Çünkü yerleşmek için gezdiği yerlerde Fünûn,/Önce gayetle büyük hürmet arar, sonra sükûn/ …. /Amelî kıymetidir kıymeti ilmin artık. "[491]

Benzer bir aydın eleştirisi ve samimi köylülerin gayretleri karşılaştırmasını da Âkif, Âsım manzumesinde yapar. Her türlü imkansızlığa rağmen, devlet destek olmasa da evlatlarının geleceği için dişinden tırnağından arttırarak okul yapan, öğretmen tutan getiren köylünün gelen öğretmen karşısında yaşadığı hayal kırıklığı açıkça dile

[490] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 306.
[491] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 332 – 335.

getirilir. Dinî değerlere ve halkın gerçeklerine, yabancı mühendislerden dahi uzak duran bir profil olarak beliren öğretmen köylü tarafından kovulmuştur.

"Para bizden, hoca bizden deyiverdik… O zaman,/Çıkagelmez mi bu soysuz, aman Allah'ım aman!/ … /Geberir, câmie girmez, ne oruç var ne namaz;/Gusül abdestini Allah bilir ammâ tanımaz./ … /Huyu dersen, bir adamcıl ki sokulmaz adama…/Bâri bir parça alışsaydı ya son son, arama!/Yola gelmez şehirin soysuzu, yoktur kolayı./ … /Ne ayıptır desen anlar ne tükürsen utanır./Tertemiz yerlere kipkirli fotinlerle dalar;/ … /Su mühendisleri gelmişti… Herifler gâvur a,/Neme lâzım bizi incitmediler zerre kadar;/İnan oğlum, daha insaflı imiş çorbacılar!/ … /Ne deyim dinleri bâtılsa, herifler insan./Hiç ayık gezdiği olmaz ya bizim farmasonun…/İçki yüzler suyu, ahlâkını bir bilsen onun!"[492]

Batı'lı ilim ve pratiklerin, üzerine düşünülmeden olduğu gibi alınarak kullanılması ile ortaya çıkan taklit anlayışı Âkif'in şiirlerinde tenkide uğrayan meselelerden olmuştur. "İki Arkadaş Fâtih Yolunda"[493] adlı manzumesinde dilin yeni kullanımları noktasında da bu konuya değinen Âkif, toplumun kendi dilinin üslubunu kaybetmemesi gerektiğini vurgular. Meseleyi terakki/teâlî ideali çerçevesinde değerlendirmektedir. Fransız ve İngiliz dil kullanış tarzını aynen almanın toplumsal ilerleyiş önündeki engellerden olarak görülmektedir. Bu konunun uzmanlarca ele alınıp çalışılması gerektiği kanaatindedir. Bu noktada tutucu olarak görülmekten ise rahatsız olmadığını ifade eder. Zira toplumun ve devletin kurtuluşuna ve hakikate işaret eden konuları, odun gibi dümdüz dile getiren sözlerle de olsa ifade etmekten yanadır; "Şudur cihanda benim en beğendiğim meslek:/Sözüm odun gibi olsun; hakikat olsun tek!". Dolayısıyla Âkif için dile yabancı kelimelerin alınışında, dilin kendi üslubunu kaybetmemek üzere bir yöntem takip edilmek zorunluluğu söz konusudur. Bu noktada itidali önemseyen Âkif için ölçü, halkın anlayacağı ve kabul edeceği kelime ve dil yapısında karar kılabilmektir.[494]

[492] Ersoy, "Âsım**", a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 688-690.
[493] Ersoy, "İki Arkadaş Fâtih Yolunda", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 402-425.
[494] Kâzım Yetiş, "Mehmed Âkif'in Türk Dili ve Yeni Türk Edebiyatı ile İlgili Görüşleri", **a.g.e.**, Ed. Uzun, s. 238-240.

"'Lisâna hiç yenilik sokmayın!' demek: Cinnet./ - Hayır ta'assub eden yok… Şu var ki: İcâbı/Tahakkuk etmeli bir kerre; bir de, erbâbı/Eliyle olmalı matlûb olan teceddüdler…/…/Tasarrufâtı aynen alırsak İngilizin,/Fransızın, ne olur hâli, sonra, şivemizin?/Lisânın olmalıdır bir vakar-ı millîsi,/O olmadıkça müyesser değil teâlîsi."

Âkif, Batı'dan geleni olduğu gibi alan ve fakat asıl faydalı olacak ilim, sanayi, edebiyat gibi gelişmiş ürünlerdense nefsî yenilikleri tercih eden tavırlara ve bunu yapan genç nesle de çok kızgındır. Bu tür tavırlar içinde olanları züppelikle suçlar ve yerer. Dolayısıyla Âkif için Batı, Avrupa, modernite terakki ideali çerçevesinde faydalı tarafları olan ve yalnızca bunların elde edilmesi ve orjinal kültürün unsurlarıyla mecz edilerek yaşatılması için mutlaklaşan bir realitedir. "Vâiz Kürsüde"[495] adlı manzumede bu konuya da değinir;

"Fransız'ın nesi var? Fuhşu, bir de ilhâdı;/Kapıştı bunları 'yirminci asrın evlâdı!'/Ya Alman'ın nesi var zevki okşayan? Birası;/Unuttu ayranı, ma'tûha döndü kahrolası!/Heriflerin, hani, dünya kadar bedâyi'i var:/Ulûmu var, edebiyyatı var, sanâyi'i var:/Giden, birer avuç olsun getirse memlekete;/Döner muhitimiz elbet muhit-i ma'rifete."

Bu noktada Âkif açısından medreseler de tersinden suçludur. Zira kendilerini yenilemek ve yeni ilmî gerekliliklere ayak uydurmak noktasında inatçı davranmaktadırlar. Halka faydaları olmamakla beraber halka sırtını dayayan hatta bir "sülük" misali medreseler, halkın sırtından geçinerek ona yük haline gelmiş bir kurum olarak tasvir edilir. Buna rağmen Âkif için, yeni açılan okullarla karşılaştırdığında medreseler halka daha yakın ve daha fazla ihtiyaca cevap verir nitelikte görünmektedir.

"Hasta meydanda, tedâvîye de cidden muhtaç;/Yalınız görmeliyim nerde hekim? Nerde ilaç?/Nesl-i hâzır ki sarık gördü mü, terzil ediyor,/Defol ıskatçı diyor, cerci diyor, leşçi diyor…/Hocazâdem, ne sülükmüş o meğer vay canına!/diş bilermiş senelerden beri Türk'ün kanına./Emiyor fırsatı bulmuş yapışıp, hem ne emiş!/Kene bir şey mi acep, ah o ne doymaz şey imiş!/ … /Halka yol gösterecek bir kılavuz var: Ulemâ./Kalanın hepsi de boş./ - Boştur, efendim, ammâ…/ - Neymiş ammâsı, beyim?/

[495] Ersoy, "Vâiz Kürsüde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 426-515.

- Yok, şu sizin medreseler,/Asrın îcâbına uymakta inâd etmeseler…/ - Gidin ıslâh edin öyleyse!/ Hakîkat, lâzım./ … /Halkı irşâd edecek var mı ya sizden başka?/Onu insan bile saymaz mütefekkir tabaka!/Köylüden milletin evlâdı kaçarken yan yan,/Sizdiniz köydeki unsurla beraber yaşayan./Rûhunuz halkımızın, köylümüzün ruhuna denk;/Sözünüz bir, özünüz bir, o ne mes'ûd âhenk!/Biz bu âhengi harâb etmeyecektik, ettik;/Kapanır türlü değil açtığımız kanlı gedik. "[496]

İlmin kıymetinin bilinmeyişi ve dolayısıyla terakki idealine halkın uzak kalışından aydın sınıfını sorumlu tutan Âkif için çözüm, her toplumun kendi şartlarına göre bir ilerleme yolu belirlenmesidir. Aydınlar sorumludur zira toplumun öncüleri olarak halk onların yönlendirmesi doğrultusunda terakki idealini gerçekleştirebilecektir. Batı'nın yeni ilmini olduğu gibi taklit etmek hele de dine düşmanca bir tavır içine girmek, terakki idealine büyük zarar vermektedir;

"Mütefekkirlerimiz anlamıyorlar sanırım,/Ki çemenzâr-ı terakkide atılmış her adım,/Değişir büsbütün, akvâma, cemâ'âte göre;/Başka bir kavmin izinden yürümek, çok kere,/Âdeta mühlik olur; sonra ne var, her millet,/Gözetir seyr-i tekâmülde birer ayrı cihet./ … /Mütefekkirlerimiz dîni de hiç anlamamış;/Rûh-i İslâm'ı telâkkîleri gayet yanlış./Sanıyorlar ki: Terakkîye tahammül edemez;/Asrın âsâr-ı kemâliyle tekâmül edemez./Bilmiyorlar ki. Ulûmun ezelî dâyesidir,/beşerin bir gün olup yükselecek pâyesidir./Mündemiç sîne-i sâfında bütün insanlık…"[497]

Âkif'in "Hakkın Sesleri" bölümü içindeki Neml Suresi 52. ayeti tefsir şiiri de bu çerçevede değerlendirilebilir. Zira ayetin, "İşte sana onların kendi yolsuzlukları yüzünden ıpıssız kalan yurtları!..." şeklindeki kısmı alınmıştır. Şiir içindeki vahşi yıkım sahneleri verildikten sonra tüm bu olanların, dinin ve inancın yok sayılışı nedeniyle yaşanıyor olduğu yorumu yapılır. Bu olanlar karşısında bir şey yapmayanlara ve türlü yanlışlar içinde bulunan nesillere kızgınlığını "tükürün" kelimesini tekrarlayarak ifade eden Âkif, son bölümde dinin yok sayılışı mevzuuna gelir.

[496] Ersoy, "Âsım**", a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel- Gökçek-Bağcı, s. 676-684.
[497] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde**", a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel- Gökçek-Bağcı, s. 336-339.

"Hele i'lânı zamanında şu mel'un harbin,/'Bize efkâr-ı umûmiyyesi lâzım Garb'in;/O da Allah'ı bırakmakla olur.' Herzesini,/Halka îman gibi telkin ile, dînin sesini/Susturan aptalın idrakine bol bol tükürün!..."[498]

3.1.6. Savunma Refleksi

"Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı/Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâmı."[499]

Batı modernitesinin damgalaması karşısında kimlik ve inancını tehlike altında gören İslâmcılık için geçmiş bir tarafıyla oldukça olumsuz bir tablo içinde resmedilirken diğer yandan inanç sistemi ve Asr-ı Saadet vurgusuyla ilk uygulama biçimleri yüceltilmiştir. Dolayısıyla Batı'nın damgaladığı her türlü unsurdan uzak durmaya çalışarak kurgulanan yeni kültürel dünya görüşü için, uzak geçmişe uzanan bir İslâm anlayışı savunulmaktadır. 19. ve 20. yüzyıl Müslüman aydını için, İslâm'ın mâni-i terakki olduğu yönündeki oryantalist damga ağır bir psikolojik yük oluşturmuştur. Dolayısıyla da oluşan toplumsal kaygıyı, kendilerini ispat ederek çözmek yönünde refleks geliştirmişlerdir.

İslâmcı düşünce açısından paradoksal olan, damgalamaların birinden kurtulup diğerine sığınmak şeklindeki refleks olsa gerektir. Bir Batı'dan kurtulmak için bir başka Batı'ya, bir İslâm'ın kazanımlarını yeniden elde etmek için bir İslâm'dan

---

[498] Ersoy, ""Geçenler Varsa İslâm'ın Şu Çiğnenmiş Diyarından"**", a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 358.

[499] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel- Gökçek-Bağcı, s. 734.
İsmail Kara'nın bu mısralara dair yorumu, olağanüstülük algısı dolayısıyla oluşan kaygının hakimiyeti inancına işaret etmektedir. Kara "a.g.m.", s. 43'te şöyle der; "İnsanoğlu 'doğrudan doğruya' (irtibatları kopuk olarak) Kur'an'dan veya bir metinden ilham almaya istidatlı bir yaratık mıdır yani insan hafızasını ve natıkasını bir tarafa itebilir/bastırabilir ve bu 'boş' kafayla herhangi bir şeyi, bir metni anlayabilir mi? Asrın idraki ne demek oluyor ki ona İslâm söyletilecek ve söyletilebilirse eğer iyi olacaktır? Asrın idraki acaba İslâm'ı/dini ağzına almak ister mi?... Bu ve benzeri sorular büyük ölçüde saded haricidir. Çünkü zaman imkânsızları mümkün hale getirmek zamanıdır." Kara Âkif'in mısralarını, sahihlik karşısında, kaynakları günün koşullarına uygun hale getirme gayretinin tezahürü olarak görür. Dolayısıyla İslâmcılığın kaynaklara dönüş hareketindeki vurgunun, modernleşme eğilimi ve dönemin icaplarına uygunluk için çabalamak olduğunun altını çizer. Bu sayede hareket, ulema ve metinlerinin otoritesini sarsan bir arka plana araç olmaktadır. Savunmacı söylemin bir enstrümanı olarak kullanışlı hale gelmektedir.

kurtulmaya çalışmak gayreti yeni kültürel dünya görüşünün kodlarını belirlemiştir. Bu nedenle de İslâmcı söylemin bir "yaşanan İslâm/Müslümanlık" ve "gerçek İslâm" ayrımı yapmış olduğunu ifade etmek gerekiyor. Söz konusu ayrım dolayısıyla oluşan bir kaynaklara dönüş hareketi söz konusu olmuştur. Burada da son derece seçip ayırıcı bir temayül ile hareket edilmiştir. Zira "daha 'sahih' bir İslâm idrakine ve tatbikatına ulaşmaktan ziyade modernleşme temayüllerine ve dönemin icbarlarına daha 'uygun' bir İslâm yorumuna kapı aralamak arzusu bulunmaktadır."[500]

"Bu merhalede kaynaklara dönüş bir araçtır ve esas itibariyle ulemanın ve metinlerin otoritesini ve sosyal değer haline de dönüşen tarihî tecrübenin, geleneğin bağlayıcılığını ortadan kaldırmaya matuftur. Bunun nihaî olarak varacağı yer ise tarihsizlik ve kaynakları bağlamlarından, irtibat noktalarından koparmak olacaktır."[501]

Bunun nedenleri olarak başta Osmanlı ilmî ve siyasî birikimlerini eleştirip kenara koyan, geçmişteki çeşitli Müslüman devletleri siyasî çalkantılar ve toplumsal ya da bireysel yozlaşmalar üzerinden damgalayan modernleşmeci ve oryantalist yaklaşımın iddiaları kabullenilmiştir. Kabullenmemiş olan kısımlarıyla da mücadele edilecek gücün toplumsal kaygı ile tükenmişliğini vurgulamak gerekmektedir. Zira Batılılaşmaya çalışan "toplumlar 'şimdiki zaman'larıyla barışık olmayan, bugünlerine yabancılaşmış toplumlardır. Bu yüzden kendilerini gelecekte (sosyalist ütopya) ya da idealistleştirilmiş geçmişte (İslamcı altın çağ ya da mitolojik milliyetçilik) yeniden kurgular."[502]

Bununla beraber modernitenin ilerlemeci tarih perspektifi ve ötekini bu perspektif üzerinden tanımlayıp damgalıyor oluşuna tekrar değinmek gerekir.

"Modernlik dünya toplumları arasında ortak bir deneyimi varsaymış ancak zaman ve konumlandırma açısından hiyerarşiye tabi tutmuştur. Modern olanlar ile gelenekseller, medeniler ile barbarlar, gelişmişler ile geri kalmışlar, merkezdekiler ile periferidekiler, 'geriden gelenler' anlamında bir kronolojik zaman farklılığına ve hiyerarşik konumlandırmaya tabi tutulmuşlardır. Ara kategoriler – modernleşmekte

[500] Kara, "a.g.m.", s. 43.
[501] Kara, "a.g.m.", s.43.
[502] Göle, "a.g.m.", s. 315.

olanlar, gelişmekte olanlar, yarı-periferidekiler gibi- listeye eklenmiş, ama kronolojik ve hiyerarşik farklılaşma analizlerin temel taşı olmuştur."[503]

Azgelişmiş olarak tanımlanmak kaygısını yönetebilmek zaruretiyle yüzleşen Osmanlı aydını, Batı lehine kurgulanmış bir hiyerarşi vurgusu yapar. "İlerlemeci felsefe azgelişmiş, geleneksel toplumların da modernitenin güzergahını takip edebileceği inancında toplumları birleştirmiştir. Azgelişmişlik teorileri bu iyimserliği paylaşmamışlar. … Kısacası modernliğin ideolojik bir zaman anlayışı vardır ve 'ötekiler'le ilişkisini, kendisiyle aynı ilerleme düzeyini ve zamanı paylaşamayanlar, yani 'çağdaş' olmayanlar olarak tanımlar."[504]

Savunma refleksini tetikleyen oryantalist söylemin İslâm'a yönelik yaftalarının ilki, din ve inancın hurafe, bâtıl inanç, İsrailiyata bulanmış olduğudur. Bununla beraber idarî sistem, halkın niteliği ve birbirleriyle ilişkileri açısından da bir takım olumsuz etiketler geliştirilmiştir. Bu yaklaşıma göre modern olmayan toplumlarda otoriter/totaliter/despotik bir siyasî rejim hâkimdir ve buna karşılık itaatkâr, sesini yükseltemeyen bir toplum yapısı mevcuttur. Toplumsal yapının ayrıca âtıl, vurdumduymaz, gözü ahirete dönük olduğu iddia edilir. Ahirete dönüklük iddiasının alt başlıklarından olarak sa'y u gayret, içtihad ve irade ile değil pasif bir tevekkül, sabır, kader, kanaat anlayışı ile hayatın kurgulandığı belirtilir.[505] Bu durum dini, örfî ve geleneksel kavramların anlam değişimine uğrayıp yoğunluklu olarak olumsuz anlamlar yüklenmelerine sebebiyet verir. Üç yazar için de durum aynı olmuştur. Zira bu anlayışta İslâm yanlış anlaşılmış olduğu için mağlubiyetler yaşanmaktadır. Bugün karşılaşılan zaaf, mağlubiyet, gerilik ve çöküşün sebebi İslâm değil İslâm'ın sonradan aldığı şekildir. Bir bakıma bunlardan mevcut Müslümanlar ve onların zihniyetleri sorumludur. "İslâm ters giyilmiş bir kürktür."[506] Tüm bu ifade ve yaklaşımlar toplumsal kaygıyı ele verir mahiyettedir.

Bunlarla bağlantılı olarak sosyal hayatta kadınla erkeğin, Müslim ve gayri-müslimin ve hürle esirin hukuken ve statü olarak eşit olmadığı belirtilir. Ayrıca İslâm ve özelde Osmanlı ilim geleneği açısından, ilmî ve felsefî gelişmenin 12. asırda

[503] Göle, "a.g.m.", s. 313.
[504] Göle, "a.g.m.", s. 314.
[505] Kara, "a.g.m.", s. 38.
[506] Kara, "İslâm Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 199.

durmuş, şerh, haşiye, tekrar ve ezbere boğulmuş olduğu iddia edilir.[507] Taklitle yürüyen bir ilim anlayışı ve kendini yeniden üretemeyen, yeni meseleler vaaz edemeyen, bu nedenle de geçmişte kalan bir tedris tarzına vurgu yapılmıştır.[508]

Tüm bu sebepler doğrultusunda İslâmcı söylem ile gelenek arasında da boşluklar ve paradoksal bir ilişkiler bütünü oluşmuştur. Her din, kültür ve medeniyet gelenekle teşekkül eder ve geleneksiz hayatiyetini sürdüremez. Bununla beraber modernleştirici Avrupa otoritesinin damgaladığı geleneğe, üzerine yapışmış teamüller, insanî zafiyetler, başarısızlıklar ve acılarla dolu bir mahzen olarak yaklaşılmıştır.

Dolayısıyla mezkûr etkilere maruz kalan İslâmcı düşünce, şimdi ile barışık olmama, ilerlemeci tarih anlayışını benimseyerek kendi tarihini onun üzerinden okuma yaklaşımları dışında ütopik gelecek ya da idealleştirilmiş geçmişte kendini bulma eğiliminde[509] olmuştur. Zira "18. asrın ikinci yarısı ile 19. asrın ilk yarısında dikkatle icat ve ihdas edilen bu hüküm ve değerlendirmeler"[510] Müslüman aydınlar tarafından pek de tartışılmadan hızlıca ve büyük ölçüde benimsenmiştir. Bu benimseme ile İslâmcı söylemin teşekkül dinamikleri, sloganlarının içerik ve yönelimi belirlenmiş olur.

Savunma noktasında ele alınan başlıklar; İslâm'ın iyi, güzel ve doğru olan her şeyi içerdiği, Avrupa'yı Avrupa yapan değerlerin İslâm'dan intikal etmiş olduğu, İslâm'ın kendisi ile tarih içinde almış olduğu şeklin birbirinden ayrıldığı, Avrupa'nın madden ileri olmakla beraber manen çökmüş olduğu şeklinde özetlenebilir. Âkif kaynaklara dönüş yaklaşımı noktasında İslâmcı düşünceyle paralellikler arz eden bir görüntü ve muhteva içinden konuşmuştur. İslâm'ın bidat, hurafe ve batıl inançlardan arındırılmasını manzumelerinde savunmuştur. Bununla beraber ilmiye sınıfı ve

[507] İslâm ilim geleneği içinde Osmanlı ilim çalışmaları ve bunların medeniyet dairesine katkılarına dair kapsamlı bir bakış açısı için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlılar 13. Bölüm: Düşünce Hayatı ve Bilim", **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevirimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/osmanlilar#13-dusunce-hayati-ve-bilim 21.12.2020

[508] Kara, "a.g.m.", s. 38.
[509] Göle, "a.g.m.", s. 315.
[510] Kara, "a.g.m.", s. 38.

medreselerini eleştirel bir tutumla ele alıp ilim anlayışının dönüştürülmesi taraftarı olmuştur.[511]

Âkif'in savunma psikoloji çerçevesinde yaptığı düşünsel faaliyetlerden olarak bazı çevirilerini zikretmek gerekir. 1915 yılında yapılan "Hanoto'nun Hücumuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un İslâm'ı Müdafaası"[512] ve Abdülazîz Câviş'ten 1925 yılında yapılan "Anglikan Kilisesine Cevâb" başlıklı tercümeler bu çerçevede değerlendirilebilecek metinlerdendir. Ayrıca Âkif'in uzak geçmişte, asr-ı saadette kaygı giderici kültürel bir dünya görüşü, bir tarihî güç arka planı bulma gayesini somutlaştıran manzumelerinden biri "Kocakarı ile Ömer"[513] adlı manzumedir. "Sosyal adalet"[514] meselesinin ele alındığı bir perspektife sahip olan manzume ile aktarılan, âdil, hassas, vicdanlı ve çalışkan bir idareci figürü olarak Hz. Ömer, Âkif'in içinde yaşadığı toplumdaki aksaklıklar, düzensizlikler ve haksızlıklar karşısındaki idareciden beklediği nitelikleri barındırmaktadır. Bununla beraber Osmanlı Devleti'ne yöneltilmiş oryantalist damgaları yadsımayıp onlardan kurtulma ihtiyacını somutlaştıran örneklerdendir.

Manzume, Hz. Muhammed (S.A.V.)'in amcası Hz. Abbas'ın anlatımıyla, Taberî Tefsiri'ne de atfedilen meşhur Hz. Ömer kıssasını aktarmaktadır. Manzumede Hz. Ömer halifeliği sırasında bir gece vakti Hz. Abbas ile beraber şehrin mahallelerinde dolaşmaya çıkar. Ardından Medine dışında yaşlı bir kadının çadırından gelen çocukların sesini duyar. Çocuklar ağlamakta ve aç olduklarını söylemektedir. Bundan sonraki kısımda yaşlı kadın ve torunlarının iki gündür aç olduklarını ve kadının çocukları avutmak için su dolu tencerede taş kaynatıyor olduğunu öğrenilir. Hz. Ömer kendini tanıtmadan bu zor durumda neden halifeye gidip yardım istemediğini sorduğu kadından, tahkir ifadeleri eşliğinde; " – Ya ben yetim avuturken emîr uyur mu gerek?/Raiyyetiz, ona bizler vedîatu'llâhız;/Gelip de bir aramak yok mu?" karşılığını alır. Hz. Ömer iş yoğunluğu gibi birtakım mazeretler dile getirse de yaşlı kadın, hilafet sorumluluğunun ağır olduğundan, en başta bu vazifeyi kabul

[511] Kara, İslam Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 204.
[512] Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tansel, **a.g.e.**, s. 52-56 ve Ş. Alparslan Yasa, "Mücercim Olarak Mehmed Âkif", **a.g.e.**, Ed. Uzun, s. 401-434.
[513] Mehmet Âkif Ersoy, "Kocakarı ile Ömer", **Sırat-ı Müstakîm**, 5 Mayıs 1910. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 39.
[514] Gökçek, **a.g.e.**, s. 28.

etmemesi gerektiğinden bahseder. Dolayısıyla Hz. Ömer halifeyi her savunmaya çalıştığında ders niteliğinde karşılıklar duymaktadır;

"Zavallının işi pek çok, zaman bulup gelemez;/Gidip de söylememişsen ne haldesin bilemez./ _ Niçin hilâfeti vaktiyle eylemiş kabul?/Sonunda böyle çürük özrü kim sayar makbul?/Zavallının işi çokmuş!... Nedir, muhârebe mi?/İşitme sen de civârında inleyen elemi,/Medîne halkını üryan bırak, Mısır'da dolaş…/Gazâ! Gazâ! diye git, soy cihânı, gel paylaş!"[515]

Bu sözler karşısında büyük üzüntü ve sorumluluk duyan Hz. Ömer, hızlıca yaşlı kadın ve çocukların yemeklerini temin için çabalar. Sabah saatlerine kadar uyumaksızın bu iş üzerinde çabalayan Hz. Ömer sonunda yaşlı kadına da aylık nafaka bağlayıp, "göster fakat adâletini" serzenişinin karşılığını verecektir. Dolayısıyla içerdiği tüm adalet ve gayret vurgusuyla manzume, Âkif'in içinde bulunduğu toplumun olumsuz koşullarına, korunmasını zaruri gördüğü kadın ve çocukların durumuna atıf yaptığı diğer manzumelerindeki içeriklerle beraber değerlendirilmelidir. Yazıldığı tarih itibariyle, Hz. Ömer kıssasındaki hikâyeye benzer vakıaların çok olduğunu diğer manzumelerden anladığımız Osmanlı toplumu için, Hz. Ömer gibi bir idareci profili gerekliliğine işaret edilmektedir.

Âkif'in benzer şekilde bugünün sorunlarına çözüm olabilecek nitelikteki hadiseleri, ilkesel temelleriyle manzumelerine konu edinmesinin bir diğer örneği de Safahât I. kitap'taki "Dirvâs"[516] adlı manzumedir. Âkif bu sefer, sosyal adalete ihtiyacın, ekonomik ve sosyal hayatın dengesizliklerinin aktarıldığı diğer manzumelerindeki konulara benzer bir hadisenin yaşandığı, Emevî Halifesi Hişâm zamanını ele alır. Kuraklık dolayısıyla zor durumda kalan bedevî kabileleri, halifeye gidip yardım istemek kararına varırlar. Aralarından yaşça küçük de olsa konuşma ve ikna kabiliyeti açısından üstün vasıflı Dirvâs'ı sözcü seçerler. Zira Dirvâs, "Sinnen daha pek çocuktur amma/Olmaz o kadar talâkat aslâ" şeklinde tavsif edilen bir figürdür.

[515] Ersoy, "Kocakarı ile Ömer", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek- Bağcı, s. 178.
[516] Mehmet Âkif Ersoy, "Dirvâs", **Sırât-ı Müstakîm**, 25 Mart 1908. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 39.

Bedevî kabilelerin içinde bulundukları olumsuz koşulların aktarıldığı uzun kısımlar ardından Dirvâs'ın halifeyi ikna ettiği sözlere yer verilir. Yaşı dolayısıyla evvela ciddiye alınmayan Dirvâs, sözleriyle halifeyi etkileyerek yardım taleplerinin karşılanmasını sağlar. Dirvas figürü yaşı küçük olduğu halde hakikate vukufiyeti ve örnek alınası kişiliğiyle Âsım'ı da çağrıştırır niteliktedir. Dolayısıyla Âkif, yaşça küçük de olsalar genç nesle güveni bu manzume ile de tazeler. Dirvâs'ın sözlerinde ifadesini bulan sosyal adalet, ekonomik denklik talepleri, Âkif'in içinde yaşadığı topluma yönelik görünmektedir. Dirvâs, halifenin sahip olduğu ihtişam, mal ve mülkün Allah'tan geldiğini ifade ederek aslında onu paylaşmasının zarurî olduğunu vurgular. Bununla beraber bu anlamdaki talepleri dile getirirken gücünü uzak geçmişten almasıyla toplumsal kaygı belirginleşmektedir. Ayrıca bu tür manzumeler, devre hâkim Türkçü düşüncelerin tesirine karşı, İslâm tarihinin uzak geçmişinden âdil ve vicdanlı örnekler vererek halk nezdindeki İslâm şuurunu yükseltmek kaygısına da hizmet eder.[517]

"Görmekteyiz ey Emîr-i âdil,/-İnkârı bunun değil ya kabil-/Yok sendeki ihtişama pâyân;/Bizlerse alay alay sefilân!,/Bir yanda demek ki fazla var çok;/Hayfâ ki öbür tarafta hiç yok./Öyleyse biraz tevâzün ister./Evvel beni dinle, sonra hak ver:/Nerden buldun bu ihtişâmı?/Halkın mı, senin mi, Hâlik'ın mı?/Allah'ın ise eğer bu servet./Bizler de onun kuluyken, elbet/Bir pay talebinde hakkımız var…"[518]

Savunma psikolojisini işaret eden mısralardan bazıları da "Süleymaniye Kürsüsünde" adlı manzumede yer alır. Terakki ideali için yeni ilmin aydın ve halk sınıfları tarafından nasıl ele alınması gerektiğini değerlendirdikten sonra Âkif, Müslüman toplumların geri olduğu tespitinde bulunur. Bununla beraber suçlunun İslâm değil İslâm'ı hakkıyla yaşayamayan Müslümanlar olduğunun altını çizer. Bu konudaki fikrini tarihte geriye giderek destekler. İslâm'ın ortaya çıkışından kısa süre sonraki devirde yaşanan müthiş ilerleme realitesini örnek verir ve dolayısıyla yaşanan olumsuzluklarda İslâm değil bugünkü Müslümanların suçlu olduğunu belirtir. Asr-ı Saâdet sayfasını tekrar açarak şair, İslâm'ın ruhunda yer alan tekâmül idealinin, onu her zaman ilerlemeye müsait kıldığını belirtir.

---

[517] Tansel, **a.g.e.**, s. 41.
[518] Ersoy, "Dirvas", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek- Bağcı, s. 206.

"Müslüman unsuru gayet mütedennî, doğru,/Şu kadar var ki değildir bu, onun mahzuru./ 'Müslümanlık' denilen rûh-i İlâhî, arasak,/ 'Müslümânız' diyen insan yığınından ne uzak!/Dini tedkîk edeceksek, dönelim haydi geri;/Alalım neş'et-i İslâm'a yakın bir devri:/O ne dehşetli terakkî, o ne müdhiş sür'at!/Öyle bir hârika gösterdi mi insâniyyet?/Devr-i fetrette kalan, hem de asırlarca kalan;/Vahşetin, gılzetin a'mâkına daldıkça dalan;/ … / Nasıl olmuş da o fâzıl medeniyyet, o kemâl,/Böyle bir kavmin içinden doğuvermiş derhâl?/ … / Hâil olsaydı terakkiye eğer şer'-i mübîn,/Devr-i mes'ud-i kudümüyle giren asr-ı güzîn,/En büyük bir medeniyyetle mi eylerdi zuhur?/Mündemiç olmasa ruhunda onun nâ-mahsûr/Bir tekâmül, o kadar hârika nerden doğacak?"[519]

Bunlarla beraber Âkif için uzak geçmişten devşirilen mükemmel örnekler, bugünü şekillendirmek için en uygun olanlarıdır. Zira Asr-ı Saadet olarak nitelenen Hz. Muhammed ve dört Halife dönemi sonrasındaki birçok Müslüman devlet ve toplumla ve bizatihi çağdaşı olduğu Müslüman toplumlarla hesaplaşması olan ve onları problemli gören şair bakışı, uzak geçmişten olumlu figür bulmak kaygısındadır. Söz konusu kaygının tezahürü olan şiirlerden biri de "Hakkın Sesleri" bölümünde 29 Mayıs 1913 tarihli Âl-i İmran Suresi 110. ayetin tefsiri olarak kaleme alınan metindir. Şiirin başına alınan ayet mealen şu şekildedir; "Siz iyiliği emreder, kötülükten nehy eder, Allah'a inanır olduğunuzdan, insanların hayrı için meydana çıkarılmış en hayırlı bir milletsizniz…"[520] Âkif şiirinde, ayetteki güzel örnek olarak zikredilen Müslümanların, bugün var olmadığını anlatır. Zira şiir, "Bir zamanlar biz de millet, hem nasıl milletmişiz:" diye başlar. Dolayısıyla ayetin olumlu tasviri, şiirin işaret ettiği tarihî dönem dışında yaşamış olanlar için geçerli olmamaktadır. Şiirin ilerleyen mısralarının birinde geçen "Yirmi beş yıl, yirmi beş bin yıl kadar feyyâz imiş!" cümlesinden anlaşılmaktadır ki şiirdeki övgülere layık "millet" Hz. Muhammed ve Hz. Ebubekir devirlerini kapsayan Asr-ı Saadet'in milletidir. Şiir ilerledikçe tablo olumsuza döner ve güncel duruma gelerek, ayettekinin aksine ihtiyatlara sahip bir toplum resmedilir.

[519] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek- Bağcı, s. 338-341.
[520] Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, **a.g.e.**, s. 380.

Bilim karşısında da dini savunan Âkif, aydınların bu konudaki tutumunu eleştirerek dindar görünmenin sorun teşkil etmediğini bildirmeye çalışmaktadır; "Mütefekkirleriniz, anlaşılan, pek korkak,/Yâhud ahmak… İkisinden bilemem hangisidir?/Sanıyorlar ki: 'Bugün Avrupa tekmil kâfir./Mütedeyyin görünürsek, diyecekler, barbar!/ 'Libri pansör' geçinirsek, değişir belki nazar.'"[521]

Dolayısıyla Âkif açısından içinde bulunulan koşullarda vazgeçilmez görünen terakki idealine giden yolda esas olan dengeli bir şekilde Batı ve Doğu'nun mecz edilerek kullanılmasıdır. Bunun için de ölçünün ve "kılavuz"un toplumun kendi "mâhiyyet-i rûhiyye"si olması gerektiğine inanır; "Sırr-ı terakkinizi siz,/Başka yerlerde taharriye heveslenmeyiniz./Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;/Çünkü her noktada taklîd ile sökmez hareket./Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini;/Veriniz hem de mesâînize son sür'atini./ … /Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için,/Kendi 'mâhiyyet-i rûhiyye'niz olsun kılavuz./Çünki beyhudedir ümmîd-i selâmet onsuz."[522]

3.1.7. Tasavvuf Düşüncesi

Toplumsal kaygının zorunlu kıldığı zihnî dönüşüm neticesi anlam dünyaları dinin, inancın ve tarihî gerçekliklerin ortaklığında vücuda gelen çoğu kavram için anlam daralması ve/ya değişmesi söz konusu olmuştur. Bu durumun sebeplerinden olarak, Osmanlı düşünce hayatında metafiziğin yerinin çok erken dönemlerde daralması ve yerini fıkıh, dil ilimleri ve mantığın almış olması sıralanır.[523] Bu realite neticesi oluşan düşünsel atmosfer, İslâmcılık düşüncesini ve o dairedeki isimleri de etkilemiştir. Âkif'in, tasavvufun insan tasavvuru ve sosyal sahadaki uygulamalarına karşı eleştirel tutumu da bu realitenin sonuçlarındandır denebilir.

Bu noktadan kaynaklanan bilgi ve birikimdeki eksilme, aktarımdaki tıkanıklık, tasavvufî geleneğin kavramlarını da etkilemiştir ve anlam daralması ya da kaymasına

[521] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek- Bağcı, s. 340.
[522] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek- Bağcı, s. 340-343.

[523] Demirli, "a.g.m.", **a.g.e.**, Ed. Uzun, s. 364.

tabi olmaları sonucunu doğurmuştur. İslâmcı söylemin yücelttiği, ilerlemeye hizmet edecek aktif çalışan insan tasavvuru önünde engel olarak görülmüştür. Söz konusu kavramsal değişimlerin kökeninde aktif-insan/toplum, pasif-insan/toplum tartışmaları ve bu süreçte doğan tartışmalar yatmaktadır. "Kadim İslâm ahlak telakkisinin, hem tevekkül, sabır, kanaat gibi temel kavramları hem de bu kavramların muhtevası, hiyerarşisi ve sosyal değeri, aktif bir insan tipi ortaya çıkarmak ve toplumu ayağa kaldırmak isteyen/ihtiyacında olan İslâmcı söylemin önünde ket vurucu, geriletici kuvvetli bir unsur olarak duruyordu."[524] Örneğin Âkif, "Âlemde ziya kalmasa, halk etmelisin, halk! / Ey elleri böğründe yatan şaşkın adam, kalk!"[525] diyerek belirtilen hususa dair yaklaşımını serdetmektedir. Âkif tasavvufa tenkitçi bir dille yaklaşmış ve ahlakî kavramları yoğunluklu olarak aktivist bir anlayışla[526] yeniden yorumlamıştır. Âkif, "batınî yorumlarla dinin akâid ve muamelat sınırlarına tecavüz eden tasavvuf anlayışlarının, toplum üzerinde 'efsunlayıcı', 'miskinleştirici' bir etkisi olduğuna inanır. Tasavvufu asırlar boyu Türklerin hararetle içtiği bir şıraya benzeten şair, illimde ve sanatta geri kalmışlığın bu şıra yüzünden fark edilmediğini, her türlü fenalığın tasavvuf kulpuyla hayata ve edebiyata sokulduğunu düşünür."[527]

Âsım adlı manzumesinde de konuya değinen şair tarafından, kendi devrindeki tasavvuf kurumunun yozlaşmışlıkları tasavvufun geneline teşmîl edilmiştir. Dolayısıyla çöküş evresinde bulunan bir toplum içinde var olmaktan nasibini alan bir kurum olarak tasavvuf kurumunu, tüm boyutlarıyla ele alıp olumsuzlukları seçip ayıran bir söylem geliştirmektense Âkif, onu toptan reddetme yoluna gitmiştir.

"Sürdüler Türk'e 'tasavvuf' diye olgun şırayı:/muttasıl şimdi 'hakîkat' kusuyor Sıdkı Dayı!/Bu cihan boş, yalınız bir rakı hak bir de şarâb;/Kıble: Tezgâh başı, meyhaneci oğlan: Mihrâb./Git o 'dîvan' mı, ne karın ağrısıdır, aç da onu, Kokla bir kerre, kokar mis gibi 'Sandıkburnu!'/Beni söyletme, neler var daha!"[528]

---

[524] Kara, "a.g.m.", s. 39.
[525] Ersoy, "Hakkın Sesleri, "Oğullarım! Gidiniz de Yusuf ile kardeşini araştırınız; hem sakın Allah'ın inayetinden ümidinizi kesmeyiniz. Zira, kâfirlerden başkası Allah'ın inayetinden ümidini kesmez." Meal-i Kerimi (Kur'an-ı Kerim, Yusuf, 87)", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s.368.
[526] Kara, "İslâm Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 204.
[527] Ömür Ceylan, "Vahdet Şarabıyla Mest Olmayan Meczup Mehmed Âkif ve Divan Şiiri", **a.g.e.**, Ed. Uzun, s. 232.
[528] Âkif, "Âsım", **a.g.e.**, ed. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 633.

Eskinin daha derin, yoğun ve katmanlı anlam çerçeveleri içinde farklı birtakım karşılıklara tekabül eden tasavvufî isim ve kavramlarının, Âkif'in içinde yaşadığı toplumun olumsuz tablosuyla beraber değersiz ve absürd bir hale getirilmiş şekilde ifade edilir. Bu uygulamaya örnek mısraları "Mahalle Kahvesi"[529] adlı manzumesinde aktarılır. Yoksulluğun, iş bilmezliğin, ahlâkî yozlaşmanın yoğun şekilde arttığı belirtilen bu mısralarda, eskiden toplumsal ahlâkı yükseltmek maksadıyla vücuda getirilmiş olan metin ve kavramların, olumsuz koşulların çirkinliğinde eridiğine şahit olunur. Mezkûr kavram ve klasik metinlere dair göndermeler, mahalle kahvesinin fizikî şartlarının ve kahveci ile müdavimlerinin miskinliklerinin tarif edildiği kısımlarda, bu olumsuz tabloya birer yama gibi eklenmiştir.

"Çamurlu bir kapı, üstünde bir değirmi delik;/Önünde tahta mı, toprak mı? Sorma, pis bir eşik./Şu gördüğüm yer için her ne söylesem câiz;/Ahırla farkı: O yemliklidir, bu yemliksiz!/ … / Birinci katta sülük beslenen büyük kavanoz;/Onun yanında kan almak için beş on boynuz./İkinci katta bütün kerpetenler, usturalar…/Demek ki kahveci hem diş tabibi, hem perukâr!/ … /Arab Üzengi'ye çalmış Şah İsmail gürzü;/Ağaçta bağlı duran kızda işte şimdi gözü./Firaklıdır Kerem'in 'Of!' der demez yanışı,/Fakat şu 'Âh mine'l-aşk'a kim duru karşı?/Gelince Ezrakabânû denen acûze kadın/Külüngü düşmüş elinden zavallı ferhâd'ın!Görür de böyle Rüfâî'yi: Elde kamçı yılan,/Beyaz bir arslana binmiş; duru mu hiç Dede Can?/Bakındı bak Hacı Bektâş'a: Deh demiş duvara!/Resim bitince gelir şüphesiz ki beyte sıra."

Güncelin yakıcı gerçekleri ve aciliyet gerektirdiğini düşündüğü sorunları karşısında, düşünce dünyasını şekillendiren kaynak ve söylemlerin kavramsal zeminini yeniden ele almak gerektiğini düşünen Âkif'in bu yaklaşımını, belki de zaruri bir anakronizm olarak niteleyen bir yaklaşım da söz konusudur. Bu bakışa göre "Âkif('in), yaşanılan 'an'da-zamanda dinin yedi yüz yıllık eserlerle yorumlanmasını istemediği görülür. Âkif'e göre İslâm dini böylesine eserlerle yorumlanması durumunda bu yorumların dönemin mevcut ihtiyacını karşılayacağı şüphelidir. Şair, bu yorumların yaşanılan çağın ihtiyacına cevap vermeyeceği görüşündedir. Çünkü

[529] Ersoy, "Mahalle Kahvesi", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 210-227.

bahsi geçen eserlerin dönemindeki üretim ilişkileri, üretim araçlarıyla idealler-ideoloji arasındaki çatışmalar, bireyin ihtiyaçları, yaşanılan 'an'dakinden oldukça farklıdır. İşte bu noktada Âkif'in yaşanılan 'an'a göre dine ait kavramların yeniden yorumlanmasını istemesi anakronizmin en bariz örneğidir."[530] Zira bu yaklaşımda an, kaygının belirlediği olgularla dondurulmuştur. Anın tek bir tasviri vardır. Batı karşısında konumlanış dışında bir güncel realitenin fark edilmesini engelleyen kaygı, anın tanımı üzerinden ona dair gereklilikleri de şekillendirir.

Âkif, tasavvuf çerçevesinde katmanlı ve derinlikli olarak ele alınabilecek birçok kavramı aktivist bir insan, toplum ve ahlak inşa etmek gayesi yönünde dönüştürmüş, ahlâkî ıstılahların hiyerarşilerini farklılaştırmıştır. Örneğin Sebilü'r-Reşad mecmuasında yayımlanan bir yazısında[531] Âkif, sabır kavramının mevcut durumda ne denli yanlış anlaşıldığına vurgu yaparak Kur'an'ın maksadının başka olduğunu açıklamıştır. Sabrın zulümlere katlanmak olmadığını, zorluklara göğüs germek manasına geldiğini ifade etmiştir. Müslümanlar için sabrın katlanmak anlamına geldiğini fakat zillete, hakarete, yani aslen katlanılmayacak şeylere katlanmanın mümkün olamayacağını ifade eder. Kur'an'da ise sabır ifadesinin, sonradan katlanılmayacak şeylere katlanmaya mahkûm olmamak için her türlü şiddetli sıkıntıya, mertçe, insanca göğüs germek anlamında kullanıldığını belirtir. Sabır, milleti hak yolunda din, millet uğruna canı, malı, rahatı, uykusunu feda etmektir. Yoksa bu fedakarlıkları göstermeyip miskince oturmak ve kader buymuş diyerek kenara çekilmek Kur'an'ın yaklaşımı değildir. Âkif ayrıca Zemahşerî'nin tefsir yaklaşımından örnekle, şeriatın tekliflerini hakkını vererek yerine getirmenin sabır olduğunu vurgular. Şeriatın ilk teklifi ilim olduğundan hareketle, faydalı ilim tahsil etmenin her türlü sıkıntıya tahammül etmek manasına geldiğini belirtir.

Âkif aynı yazısında tevekkül kavramını da ele alarak onu azîm, gayret, ilerleme, meşru bir ideal uğrunda mücadele etmek şartlarına bağlı şekilde zikreder.

---

[530] Cafer Şen, "Mehmet Âkif'in Şiirlerinde Anakronizm", **Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, Ed. Ertuğrul Oral, İstanbul, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayını, 12-14 Ekim 2011, s.373-399.

[531] Mehmet Âkif Ersoy, "Tefsir-i Şerif", **Sebilü'r-Reşad**, X/258, Aralık/Ocak 1912/1913, Muharrem 1331/K.evvel 1328, s. 381. Ayrıca Âkif'in tefsir ettiği ayetleri hangi yaklaşımla seçmiş olduğuna ve bu noktadan hareketle hangi kaygıları taşıdığına dair ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Çolak, "Mehmet Âkif'in Zihin Haritasını Okumak", Ed. Şentürk, **a.g.e.**, s.123-134.

Dolayısıyla Âkif'in söyleminde tevekkül ile azim birbirinin gerek şartı iken atâlet ile tevekkül yan yana zikredilememelidir.[532]

Dolayısıyla Âkif'in sabır ve tevekkül kavramlarını yeni düşünsel ve pratik ihtiyaçları giderecek biçimde yeniden ele alıp yorumladığını ifade edebiliriz. Modern dönem tefsir anlayışında bizzat Kur'an algısı ve kutsal metinle ilişki tarzında bazı değişimler söz konusu olmuştur. Müslümanların geri kalmasının, yaşadıkları toplumsal sorunların faturasını geleneğe ve Kur'an'ın geleneksel yorumlarına kesen ve çözümü doğrudan Kur'an'dan elde etmeye yönelen bir söylem belirginleşmeye başlamıştır. Bu söylem tefsirlerden bağımsız olarak sadece Kur'an'ın özünü, yalın anlamını ortaya koyma iddiası taşıyan yeni Kur'an tercümesi taleplerini gündeme getirmiş ve meâl türünü ortaya çıkarmıştır.[533] Âkif'in "Âsım"daki "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı/Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâmı" beytiyle ifade ettiği durum tam da budur.

Bu yaklaşım doğrultusunda kavramlarda anlam daralması, indirgemesine[534] gidilmiştir. Diğer önemli yönleri, mesela sabrın aynı zamanda kötü ve olumsuz hallere de katlanmak olabileceği, tevekkülün de Allah'ın iradesine teslim olmayı, kadere rıza göstermeyi de içerdiği dile getirilmemektedir. Bu durum, İslâmcı söylemin kurtuluş idealine uygun düşmektedir.

Âkif'in hastalıklar karşısında Kur'an tilavet edilmesi geleneğinin İttihat ve Terakki hükümeti tarafından ihya edilmesi yönündeki bir talebe[535] verdiği cevap da göstermektedir ki, seküler bakış söylemini etkilemiştir. Zira Âkif söz konusu talebe, her türlü hastalık için tıp ilminin tavsiyeleri dışında yapılacak hiçbir şey olmadığını ifade ederek karşılık verir. Müslüman halk için ve genel itibariyle devlet için tıbbî çareler geliştirme yönündeki gayretlerin azalmış olmasının, İslâmcı söylemi böylesi

---

[532] Kara, "İslâm Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 207.
[533]Suvat Mertoğlu, "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kur'an ve Tefsir Literatürüne Toplu Bir Bakış -Birincil Eserler ve Onlara Dair İncelemeler-, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, C.9, S.18, 2011, s. 28.
[534] Kara konuyla alakalı tespitlerinde örnekleri çoğaltarak, İslâm modernizminin klasik kaynaklardan uzaklaşmış, kadîm din-dünya tasavvuruyla irtibatı kesilmiş karakteristiğine dikkati çeker. Kınalizâde'nin "Ahlâk-ı Alaî adlı eserinden örnekle sabır kavramına klasik yaklaşımları ele alır. Ayrıntılar için bkz. Kara, "a.g.m.", 17 ve 18 numaralı dipnotlar, s. 209.
[535] Mehmet Âkif Ersoy, "Hasbihal: Koleraya Dair", **Sırât-ı Müstakîm**, V/115, 18 Kasım 1910, 15 Zilkade 1328/4 T.sâni 1326, s.178. Aktaran: Şengüler, **a.g.e.**, s. 159- 163.

seküler bir bakış açısıyla meseleleri ele almaya sevk etmiştir denebilir. Dolayısıyla mevcut duruma ve kavramların algılanışına dair kötüleme temayülü, kavram ve vakıaların kendisinden değil, beklenti ve gelecek projeleriyle uyuşmamasından[536] kaynaklanmaktadır. Bu da toplumsal kaygı tezahürüdür. Mesele vakıanın, bizatihi kendisi başına ele alınamayıp zaman ve zemine bağlı faktörlerin etkisiyle ele alınarak olumsuzlanmasıdır.

3.1.8. Hilafet/Saltanat Karşısında Hürriyet/Meşveret Savunusu

Kaynaklara dönüş ideali, tüm ifade edilen arka planı ve sosyo-psikolojik gerekçeleriyle beraber, İslâmcı tavrı da belirler olmuştur. Eski sistem Batı modernitesi ve oryantalizm tarafından, sosyal boyutlarıyla olduğu kadar siyasî alışkanlıklarıyla da damgalanmıştır. Modern hürriyet anlayışı çerçevesinde terk edilmek istenmektedir. Bu çerçevede İslâmcı söylem için hilafet ve saltanat idaresi karşısında meşrutî düzen savunulur. Bir tür yeniden yorumlamaya tabi tutulan meşveret ve şûra kavramları çerçevesinde meşrutî sistem, İslâmî bir siyasi model haline getirilmiştir. "Bu gerilimli ilişki, kavramlar düzeyinde öncelikle itaatle hürriyet arasında cereyan edecek ve siyasî anlamları gittikçe kuvvetlenecek olan hürriyet, esas itibariyle Allah'ta merkezileşen ve oradan aşağıya (Peygamber'e, ülu'l-emre …) inen itaat dairesini zaafa uğratacak, tahrip edecektir."[537] Bunlarla beraber meşveret kavramı, adalet kavramı ile karşı karşıya gelir ve meşveret, adaletin yerine geçer. Adalet iktidarın nasıl geldiğinden ziyade ne yaptığını öne çıkarmaktadır. Aslen kaynaklar, tarihî tecrübe anlamında adaletle meşveret, bağlayıcılık ve dinî-ahlakî değer itibariyle aynı seviyede değildir. Ayrıca eşitlik söylemi de yoğun şekilde savunulmuştur bu çerçevede. Bu da ehliyet ve liyakat kavramları ve pratiklerini zaafa uğratmıştır.[538]

Burada aslen devreye giren kaygının, meşruiyet sağlama gereği duymakla irtibatlı olduğu ifade edilebilir. Zira meşruiyet krizi, meşruiyet arayışı ve bunun şartları

[536] Kara, "a.g.m.", s. 210.
[537] Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", s. 44.
[538] Kara, "a.g.m.", s.45.

olarak meşveret ve hürriyetin adalet kavramına öncelenmesi, modern devletin teşekkül zamanıyla gerçekleşmiştir. Zira meşruiyete dair inanç daha özelde monarşik devlet geleneğine olan meşrutiyet algısı zedelendiği için yeni meşrutiyet arayışları ve yeni kavramsallaştırmalar vücuda getirilmeye çalışılmıştır. Burada çift yönlü bir toplumsal kaygıyla, hem mevcut devlet yapısının yetersizliği kaygısı hem de dışarıdan tezahür eden damganın içselleştirilmesiyle gelen kaygı devrededir.[539] Halk nezdinde Batılılaşmanın dışarlıklı karakteri ile beraber düşünüldüğünde, bu tür kavramların toplumsalı ve siyasalı belirlemesi yönündeki iradenin sakilliği daha belirgin hale gelir. Batı Avrupa'nın, modernitenin siyasal araçları olan parlamento, seçim, parti ve programları, gazete ve otorite kaynağı olarak halk oyuna ihtiyaç duyulması, bir hazır elbisenin ödünç alınarak buna hazır olmayan bir topluluğa giydirilmesine benzemiştir.[540]

Şerif Mardin'in Türk siyasî yapısını analiz etmede kullandığı kavramsal çerçeve olan "merkez-çevre ilişkileri"[541] yaklaşımında izah ettiği gibi modernleşme boyunca merkez ve çevre karşılaşması ile kendini gösteren sosyal yarık, Batı'lı moderniteden farklı bir sosyal ve siyasî yapıya sahip olunduğu gerçeğini netleştirir. Zira Mardin Batı'lı devleti şekillendiren unsurlarla Osmanlı devlet yapısını şekillendiren unsurların farkına dikkat çeker. Batı'lı feodal yapının periferiye, çevreye dönüşmesi sürecinin uzun vadeli ve uzlaşı temelli bir sürece dayanması ile Osmanlı'daki durum farklılaşır. "Osmanlı İmparatorluğu'nda on dokuzuncu yüzyıl öncesi, çoklu karşılaşmalar karakteristiği ve entegrasyonu eksiktir."[542] Buna karşın Osmanlı örneğinde temel karşılaşma tek boyutludur ve merkezle çevre arasında bir çatışma olarak kendini gösterir. Ayrıca çevredeki sosyal unsurların otonom yapısı her zaman genel geçer olmuştur.[543] Dolayısıyla Osmanlı'yı kendi sosyal ve siyasal gerçekliği içinden okumayıp kaygı ile Batı'lı modernizasyon süreçlerini olduğu gibi uyarlamaya çalışma gayreti sakil sonuçlar doğurmuştur.

---

[539] Modern devlet ve meşruiyet krizi konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Okumuş, "Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı", **Dîvan**, 2000/1.
[540] Lewis, **a.g.e.**, s. 215.
[541] Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", **Daedalus**, S.1, C.102, Kış, 1973, s.169-190.
[542] Mardin, "a.g.m.", s. 170.
[543] Mardin, "a.g.m.", s. 170.

Bununla beraber aynı dönemde meşveret kavramı, hilafet, adalet, zulüm kavramlarıyla beraber II. Abdülhamid muhalefeti dolayısıyla da oldukça yoğun şekilde ele alınmıştır. 19. yüzyıldan itibaren Kur'an tefsirine dair çalışmaların içeriklerinde, ilmî-teorik meseleler ve tasavvufî-ahlakî içeriklerden ziyade "acil toplumsal ihtiyaçlara"[544] odaklanılmış ve Türkçe sade bir dil ve üslupla toplumun büyük kısmına hitap edecek irşat edici didaktik eserlerin sayısı artmıştır. "Özellikle 1862 sonrası Yeni Osmanlılar ve Jön Türklerin el altından ya da sürgünde meşveret, hilafet, adalet ve zulüm konulu âyetleri yorumlayan politik içerikli yayınları görülmeye başlamıştır. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte siyasî özgürlük havasının hissedilmesi ve matbuat alanında bir patlama yaşanması sonucu çeşitli günlük gazetelerin yanında Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad başta olmak üzere Beyânü'l-Hak ve İslâm Mecmuası gibi dergiler bu türden yazıların görüldüğü bazı önemli platformlar olarak sayılabilir."[545] Bu platformlarda, Kur'an ayetleri ve dinin temel naslarını, birer muhalefet aracı olarak kullanma girişimleri yaygınlaşır.

Âkif'in fikir babalığını ve başyazarlığını yaptığı Sırât-ı Müstakîm ve Sebilü'r-Reşad mecmuaları kuruluştan itibaren hilafet ve saltanat fikrine eleştiri getirerek anayasa ve meclis fikirlerini desteklemiştir. Âkif başından beri mecmuada muharrik güç olmuştur ve dolayısıyla derginin muhteva ve yaklaşım özellikleri kendisinde de vardır. Mecmua ekibi, istibdad olarak niteledikleri ve hürriyetleri kısıtladığı gerekçesiyle yoğun şekilde eleştirdikleri II. Abdülhamid yönetimi aleyhinde olmuştur. Meşrutî idareyi savunmuşlardır. Dolayısıyla Âkif'in tutumu da hilafet ve saltanat karşısında meclis, anayasa ve meşrutî düzenin savunulması şeklinde gelişmiştir. İlk zamanlar alenî, sonraları zımnen İttihat ve Terakki hareketini desteklemişlerdir. Hatta hürriyet savunusunun idealize edilmesine karşın Âkif, Cemiyet'e muhalif gruplarının karşısında yer almıştır.[546]

Âkif'in milliyetçilik konusundaki fikrî değişimi takip edildiğinde, İttihat ve Terakki ile olan destekleyici ilişkisinin hangi noktalarda ve ne zamandan itibaren zımnî hale geldiğini tespit etmek mümkün görünüyor. Örneğin Mehmet Âkif'te

[544] Mertoğlu, "a.g.m.", s. 27.
[545] Mertoğlu, "a.g.m.", s. 28.
[546] Kara, "İslâm Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", **Din ile Modernleşme Arasında**, s.204.

milliyetçiliğe dair 1912'ye kadar açık tenkit tespit edilmiyor. Bununla beraber bu yıldan sonra açık ve gittikçe ağırlaşan birtakım tenkitler yer almaya başlamıştır. 1912'de "Süleymaniye Kürsüsünde", 1913'te "Hakkın Sesleri", "Fatih Kürsüsünde", "Hatıralar", 1918'de "Gölgeler" başlıklı manzumelerinde Âkif milliyetçilik çerçevesindeki görüşleri ayırıcı ve güçten düşürücü yaklaşımlar olarak nitelendirmiştir.[547] Âkif'in sonraki dönemde yaşadığı fikrî ayrılık aslen, milliyetçiliğin anlam daralması ve değişmesine uğramasıyla bağlantılıdır.

"Âkif hiç şüphesiz milliyetçidir, neredeyse dönemindeki bütün aydınlar gibi. … Görüş ayrılığı Âkif'in milliyetçi olup olmamasından değil, milliyetçiliğe kişilerin ve grupların yükledikleri anlamlardan kaynaklanıyor. İnsanlar Âkif'in yaşadığı döneme baktıkları zaman, bugün milliyetçiliğin nasıl anlaşıldığını kalkış noktası olarak alıyorlar, yanlış burada. Problem şu; modernleşme döneminde millet kavramı eski konteksini hem daralma hem genişleme manasında değiştiriyor. Millet, XIX. yüzyılın ikinci yarısından, hatta son çeyreğinden önce din merkezli tanımlanan bir toplumsal yapıya işaret eder. Millet dediğiniz zaman, bir dine mensup insanların meydana getirdiği topluluk anlaşılır söz konusu dönemde. Modernleşme hareketleriyle birlikte, Batı dillerindeki 'nation' kelimesine yani bugün millet veya ulus dediğimiz kavrama Osmanlıca nasıl bir karşılık bulunacağı tartışmaları sırasında problem ilk kez ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Millet giderek, eskiden 'kavim' kelimesinin yerine doğru hareket edecektir. Din merkezli tanımlanan bir toplumsal yapıdan; kültür merkezli, bazen dil, ırk, vatan merkezli tanımlanan bir kavram haline gelecektir. İşte bu sırada eski 'millet' in yerini 'ümmet' kelimesi almaya başlayacaktır, problem budur."[548]

"Süleymaniye Kürsüsünde" adlı manzumesinde dile getirdiği meselelerden biri de milliyetçi fikirlerin ayrılık getiren karakteridir. Zira özellikle Kanûn-i Esâsî'nin ilanı ardın oluşan görece hürriyet ortamından memnun kalmayan Âkif için bu memnuniyetsizliği besleyen faktörlerden biri de Türkçü yaklaşımın merkezileşmesidir. Manzumede açıkça Türkçülük zikredilmese de şair konuyu ihsas ederek ele almıştır. Irkçılık ve kavmiyet fikrini olumsuzlayarak konuya değinmektedir; "Müslümanlık sizi gayet sıkı, gayet sağlam,/Bağlamak lazım iken, anlamadım, anlayamam,/Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize?/Fikr-i kavmiyyeti şeytan mı sokan zihninize?/Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı,/Aynı milliyyetin altında tutan İslâm'ı,/Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir./Bunu bir lâhza unutmak ebedî haybettir./Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez…/Son siyâsetse

[547] Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, C.1, s. 49-50.
[548] Ed. Sezgin Çevik, **Âkif'ten Âsım'a**, Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007, s.138.

bu, hiç böyle siyâset yürümez./Sizi bir âile efrâdı yaratmış Yaradan;/Kaldırın ayrılık esbâbını artık aradan."[549]

Âkif'in milliyetçilik, ulusçuluk tezviratıyla beslenen bölücü faaliyet ve isyanlar karşısında reddeden tutumuna bir başka örnek de "Hakkın Sesleri" bölümündeki 6 Mart 1913 tarihli bir hadis tefsir ettiği manzumesidir. Manzumenin başındaki hadisin metni şu şekildedir; "Nizâr evlâdı: Yetişin ey Nizâr oğulları! Yemenliler de: Yetişin ey Kahtan oğulları! Dedi mi, hemen tepelerine felâket iner; hemen Allah'ın nusreti üzerlerinden kalkar; hepsine birden de kılıç musallat olur."[550] Mezkûr hadisteki vurgu, kavmiyetçi yaklaşımın ümmet olma ideali karşısında yerilmesi doğrultusundadır. Âkif de hadis tefsiri şeklindeki şiirinde Arnavutluk'un, İtalya ve Avusturya – Macaristan'ın kışkırtmasıyla Osmanlı Devleti'ne karşı isyana kalkışmasına karşı çıkar. Babası dolayısıyla aslen Arnavut olan Âkif için birlik fikri, kurtuluş ideali açısından oldukça kıymetli olduğundan her türlü kavmyetçi ayrılık hareketine karşı çıkmıştır. Şiirde de uzunca konuyu ele alıp Arnavutluk'un ayrılıkçı hareketleri sonunda yaşadığı büyük yıkım ve vahşete de değinerek[551] Osmanlı toplumu ve yöneticilerini birlik fikrine çağırır.

"Arnavutlar size ibret olacakken, hâlâ,/Ne bu şûrîde siyâset, ne bu fâsid da'va?/Görmüyor gittiği yanlış yolu, zannım, çoğunuz…/Size rehberlik eden haydudu artık kovunuz!/Bunu benden duyunuz, ben ki, evet, Arnavudum…/Başka bir şey diyemem… İşte perişan yurdum!..." [552]

Âkif'in milliyetçi, ırkçı söylemler karşısındaki tutumunu ifade eden başka metinlerinden biri de Hucurât Sûresi 13. ayetin tefsiridir. Şair burada kavimler ve farklı milletler olarak yaratılmış olmanın ilâhî gerekçesini ifade eden ayeti tefsir ederek, güncel bir meseleye dair fikirleri için Kur'an'ın ayetleri arasından bir seçim yapma şeklindeki usulünü devam ettirmektedir. Bu noktada Âkif, "âyet-i kerîme sarâhaten gösteriyor ki, insanların asıllara, kabilelere ayrılması, nesebler yekdiğerine

[549] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünden", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 324.
[550] Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, **a.g.e.**, s. 360.
[551] Ayrıntılı bilgi için bkz. Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, **a.g.e.**, s. 361.
[552] Ersoy, "Nizar Evladı: Yetişin ey Nizâr oğulları! Yemenliler de: Yetişin ey Kahtan oğulları! Dedi mi, hemen tepelerine felâket iner, hemen Allah'ın nusreti üzerlerinden kalkar; hepsine birden de kılıç musallat olur. Hadis Meâli", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 366

karışmamak; her şahsın hüviyeti ma'lûm olmak içindir; yoksa babalarla, dedelerle tefâhur için değildir."[553] diyerek ayetin milliyetçi, ırkçı söylemleri reddeden tefsirine değinir.

Keza "Fâtih Kürsüsünde" bölümünün "Vâiz Kürsüde"[554] adlı manzumesinde Âkif'in gök cisimlerinin uyumlu hareketlerle var oluşlarını, aileye benzeterek ele alması da birlik idealine dair fikirlerini destekler niteliktedir. Âkif burada, gök cisimleri de dahil tüm alemin çalışma ve gayretle var olduğunu ve bu çalışma azmi olmasa her şeyin yokluğa gömüleceğini ifade ettiği mısralardan sonra hepsinin "bir eski aile" olduklarını belirtir. Bununla beraber onların oluşturdukları ailenin, "bizimkilere" benzemediğini ifade ederek aile kelimesi ile okuyucusunun zihninde oluşan tasavvurdan farklı ve ideal bir aile profili oluşturur. Bu aile çok uzaklardan da olsa cömertçe çevresini besleyen ve fertleri birbiri ile anlaşmazlığa düşmemiş, uyumlu bir ailedir. Tabiatın hâl dili ile anlaşan ve uzmanlıklarına göre birbirlerine destek olan mensuplardan oluşan bir ailedir. Son derece büyük bir uyumla anlaşan bu ailenin fertleri birbirlerini çok severler. Küçükler, büyüklerin gözbebeği, büyükler ise küçükleri için koruyucudur. Ailenin reisi konumundaki güneş, şefkatlidir ve aile fertleri üzerinde yoğun bir sorumluluk hissiyle hareket eder. Bu şekilde büyük bir uyum, sevgi ve uzmanlaşma ile çalışan aile fertleri ümitsizliğe düşmeksizin azimle koşmaktadır. Hiçbiri tembelliğe kapılmazlar zira tembellik edenin hali, tüm aileyi perişan edecektir. Allah'tan ümidini kesmek Allah'ın yasakladığı bir haldir ve sonunda tembellik hasıl olur ki bu çok kötüdür.

"Bir eski âiledir, gökyüzünde ârâmı./Şu var ki, merkezi tâ âsümânda olsa bile,/Gelip gelip bizi besler kemâl-i minnetle./Fakat bu âile hiç benzemez bizimkilere;/Bozuşmamış onun efrâdı belki bir kerre./Lisân-ı hâl-i tabiat, lisandır onlara da,/Bir ihtisâs teâtîsidir dönen arada./Bir ihtisâs ki pek incedir… Faakat keskin…/Ne hasbihâl-i semâvî! Nasıl belâğ-i mübîn!/Görün şu âile efradının sevişmesini;/Küçük, büyüklerinin ruhu, kurretü'l-ayni;/Büyük, küçükler için dâyedir, mürebbidir…/Gider, hayâtını tanzim eder, görür gözetir./Güneş, ki âilenin mihribân

[553] Ersoy, Hucurât Sûresi 13. Ayet Tefsiri", **Sebilü'r-Reşad**, 16 Mayıs 1912. Aktaran: Düzdağ, **a.g.e.**, s. 60.
[554] Ersoy, "Vâiz Kürsüde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 426-515.

reisi odur,/Serîr-i muhteşeminden süzüp fezâyı vakur/Nazarlarıyle arar her tarafta mevkibini;/ … /Evet, bu âile efrâdı durmuyor… El ele./Verip, ezelde çizilmiş bir istikametle,/Kemâl-i mümkini idrake doğru hep koşuyor;/Fezâda füshati gördükçe büsbütün coşuyor!/Bu azm-i kahiri nevmîd eder mi bir hâil?/ … /Taleble âmir olurken bir âyetinde Hudâ;/Buyurdu: 'Kesmeyiniz rûh-i rahmetimden ümîd;/Ki müşrikin olur ancak o nefhadan mevmîd.'/Bu bir; ikincisi: Ye'sin ne olsa esbâbı,/Onun atâlet-i külliyyedir ki îcâbı,/Teressübâtını etmiştik önceden tahlil."[555]

Burada resmedilen haliyle Âkif'in birlik fikri, organizmacı bir toplum anlayışı çerçevesinde şekillenmektedir. Doğadan ilham alan bir okumayla çevresine bir ideal çizen şair için toplumun fertleri, ideal bir organik mekanizmanın parçaları gibi hareket ettikçe kurtuluş ideali gerçekleşebilecektir. Başkanı Yaratıcı olan bu gök cisimleri ailesi, başka benzerleri ile bir arada bir kâinat ailesi oluşturur ve çalışır. Bu noktada ayrılıkçı, milliyetçi söylemlere asla yer yoktur. Bu gibi yaklaşımlar mekanizmayı bozar. Dolayısıyla Âkif, devam eden mısralarda da varlık aleminin yapı taşı olan maddede, en ufak zerrenin dahi yapısında ve yer ile gök arasında var olan tüm varlık katmanlarında gördüğü bu birlik ve sa'y ilkesini dile getirir. Birlik noktasında ibadet esnasında cemaat olunmasını da örnek olarak veren Âkif, cemaati eleştirerek cami dışında yaşanan ayrılığın, birbirine düşmenin olumsuz sonuçlarını ele alır. Çalışma azmi ile amel etmeyip zillete düşen milleti yererek Âkif, bu noktada dinin "tevekkül" anlayışının tembelliğe alet edilmesini de kabul edemez.

"Bu âilât-ı semâviyye ittihâd ederek,/Doğar ki sîne-i mînâda bir kabile, gerek/Serîr-i şânı, gerek zâtı dâimâ mestur/Kalan reisine münkad olup, sürekli, vakur,/Fakat sevimli bir âheng-i tâm-ı vahdetle,/Çalışmadan geri durmaz, o muhteşem kütle./ … /Huzur-u Hak'ta nasıl toplu durdunuzdu demin?/Günahtır, etmeyin artık, ayıptır, eylemeyin!/Şu ihtirâsa uyup az mı verdiniz kurbân?/Şikak için mi eder, sâde, kalbiniz darabân? "[556]

"Hâtıralar" başlıklı bölümün 26 Haziran 1913 tarihli "Meâl-i Celîli"[557] adlı manzumesinde Âkif, "Kim Müslümanların derdini kendine mâl etmezse onlardan

[555] Ersoy, "Vaiz Kürsüde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 430.
[556] Ersoy, "Vaiz Kürsüde", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 434.
[557] Ersoy, "Meâl-i Celîli", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel, Gökçek, Bağcı, s.530-535.

değildir." Mealindeki hadisi yorumlamaktadır. Bu yorumunda da Osmanlı milletini ağırlıklı olarak birlikten ayrılıp ihtilafa düşen ve çevresine maskara olan bir millet tasviri olarak verir. Onları bir an evvel uyanışa davet eden şair için yaşanan hezimetin temel sebebi ihtilafa düşülmesi ve toplumun fertleri olarak birbirlerinin hakkına riayet edemeyişleridir. Bir kitabın şiraze ile bağlanan sayfalarına benzettiği fertlerin atalarını örnek almayarak birbirlerini "boğazla"dıklarından bahseder.

"Böyle kansız mıydı – hâşâ- kahraman eslâfınız?/Böyle düşmüş müydü herkes ayrılık sevdasına??/Benzeyip şîrâzesiz bir mushafın eczâsına,/Hiç görülmüş müydü olsun kayd-ı vahdet târumâr?/ … /Böyle açlıktan boğazlar mıydı kardeş kardeşi?"[558]

Âkif'in II. Meşrutiyet sonrası hürriyet kavramının, halk nezdinde algılanışı ve kavrama dair birtakım olumsuzlukları dahi bu çerçevede meşrulaştırma gayretlerine dair edebî aktarımları söz konusu olmuştur. Bunlara örnek olarak Safahat I. kitaptaki "Köse İmam"[559] adlı manzumeyi ele almak mümkündür. Manzumede karısına haksız yere kızan ve ona şiddet uyguladıktan sonra boşanmak konusunda zorlayan bir erkeğin Âkif'in şiirlerinde önemli bir figür olarak kullandığı Köse İmam tarafından azarlanışına şahit olunur. Âkif'in devrin önemli tartışma alanlarından olan kadın hakları noktasındaki fikirlerini de aktardığı manzumede, hürriyet konusunda şu mısralara yer verilir;

"Boşamaz? Amma da yaptın! Ya şeriât ne için/Bize evlenmeyi tâ dörde kadar emretsin?/İki alsam ne çıkar sâye-i hürriyyette?/Boşamışsam canım ister boşarım elbette./ …… /İşte gördün ya, herif 'sâye-i hürriyyette'/Diyerek, başlamak üzreydi hemen tehdide!/Eskiden vardı ya meydanda gezen ipsizler:/Hani bir sâye-i şâhâne' çekip her şeyi yer!/Onların bir çoğu ahr'ar-ı izâm oldu bugün;/Mürteci', nah kafa, bizler… Kerem et; hâli düşün!"[560]

Alıntılanan mısralarda da görüldüğü üzere, hürriyetin ilan edilmesini ve dolayısıyla II. Abdülhamid yönetiminin son bulmasını yoğun şekilde destekleyen Âkif'in, halk nezdinde hürriyet kavramının yanlış yönde kullanıldığından şikâyet ettiği görülmektedir. Zira Âkif, önceki idarenin var olduğu zamanlarda etkin olan

[558] Ersoy, "Meâl-i Celîli", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 532.
[559] Ersoy, "Köse İmam", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s.228-239.
[560] Ersoy, "Köse İmam", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 232.

“ipsizler”in yine var olduklarını ve fakat bu sefer hürriyet namına konuşup kendi olumsuz tavır ve eylemlerini hürriyet kavramı altında meşrulaştırmaya çalıştıklarını dile getirir. Halkın hürriyet fikrini hakkıyla hazmetmemiş olduğuna ve bunun zararlı taraflarına işaret eden Âkif; “Bu cehâlet yürümez; asra bakın: Asr-ı ulûm!/Başlasın terbiyeniz, âilelerden oğlum./Sâde hürriyyeti i’lân ile bir şey çıkmaz;/Fikr-i hürriyyeti hazm ettiriniz halka biraz.”[561] ifadeleriyle de meselenin nasıl ele alınması gerektiğine işaret etmiştir. Dolayısıyla aslında Âkif için umulan gerçekleşmemiştir ve II. Meşrutiyet sonrasında hürriyet idaresi hakkıyla yaşanmamaktadır.

Âkif’in “”Kanûn-i Esâsî’nin ilanı ardından yaşadığı hayal kırıklığının izlerini “Süleymaniye Kürsüsünde” adlı manzumede de görmek mümkündür. Manzumenin Hindistan gezisine dair fikirlerin aktarıldığı kısımda Âkif, Kanûn-i Esâsî’nin ilan edildiği haberini almasıyla yaşadığı sevinçten bahseder. Hürriyetin ilanıyla toplum ve devletin ilerleyip mamur olacağına dair hayaller kurarak sevinmektedir. Bununla beraber memlekete vardığında, halk nezdinde hürriyet fikrinin hakkıyla kavranamamış olduğunu müşahede eder ve büyük hayal kırıklığı yaşar. Zira şair, hürriyet fikri üzerinden toplum içinde bir kaos ortamının doğmuş olduğunu, ilim ve gayretin tümden ortadan kalkmış olduğunu görür. Bununla beraber hürriyet, özgürlük kavramını kullanarak insanların fuhşu yaygınlaştırmasından ve dine rahatça hakaret edebilmesinden rahatsızdır. Halkı hürriyetin ve içinde bulunulan durumun hakkıyla farkına varmak noktasında uyarır ve aksi halde gerçekleşebilecek kötü akıbete dair olumsuz tablolar çizer.

“Bir de İstanbul’a geldim ki: Bütün çarşı, Pazar/Na’radan çalkanıyor! Yle ya… Hürriyet var!/Galeyân geldi mi, mantık savuşurmuş… Doğru:/Vardı aklından o gün her kimi gördümse zoru./ … / Ne devâirde hükûmet ne ahâlîde bir iş!/Ne sanâyi, ne maârif ne alış var ne veriş./Çamlıbel sanki şehir: Zabıta yok, râbıta yok;/Aksa kan sel gibi, bir dindirecek vâsıta yok./’Zevk-i hürriyyeti onlar daha çok anlamalı.’/Diye mekteblilerin mektebi tekmil kapalı!/İlmi tazyik ile ta’lîm, o da bir istibdâ…/Haydi öyleyse çocuklar, ebediyyen âzâd!/ …. /İt yetiştirmek için toprağı gayet

[561] Ersoy, “Köse İmam”, **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 238.

münbit/Bularak, fuhş ekiyor salma gezen bir sürü it!/Yürüyor dîne beş on maskara, alkışlanıyor,/Nesl-i hâzır bunu hürriyyet-i vicdan sanıyor!"[562]

3.1.9. Kadın Konusundaki Yaklaşımı

Kadının birey olarak tanımı ve toplumsal konumu ile bir yeni toplumsal kategori olarak ele alınması modernite ile yüzleşme ve bu yüzleşmenin yarattığı toplumsal kaygının önemli tezahürlerinden olarak belirir. "Kadını 'yükseltmek', her halükârda onun toplumsal konumunu, işlevini yeniden ele almak, karşı karşıya bulunulan modernleşme davasının kaçınılmaz bir faslıydı, o dönemde bunda herkes hemfikirdi. … Tevfik Fikret 'elbet sefil olursa kadın alçalır beşer' dizesini yazmış, Abdülhak Hamit, bir milletin terakki derecesinin kadınların durumuyla ölçülebileceğini nazmetmişti. Birçok muhafazakâr, İslâmcı da bunda hemfikirdi"[563]. Örneğin Celal Nuri[564] için kadınları bir an evvel gerilikten kurtarmak ve bunu İslâm'ın özüne dönerek yapmak gerekmiştir. Aksi halde Avrupa'nın kötü adetleri topluma sirayet edecek ve kadınlar her türlü aşırılığa ve fuhşa meyyal hale gelecektir. Celal Nuri için kadınlar halihazırda hem ahlakça hem de bedence bozulmuş durumdadırlar.

Bir tarafta İslâm dünyasındaki kadınlara dair pratikleri barbarca ve geri olarak niteleyip ötekileştiren oryantalist bakış diğer tarafta sosyal gerçekliği mutlak kabul edip Batılı modernleşmenin pratiklerini yücelten tutum, kadın mevzusunda iki ayrı uç doğurmuştur. Terakki fikrinin mihenk taşı olduğu bu meselede, terakki için yeni bir toplum, yeni toplum için de yeni bir kadın gerektiği inancı hâkim hale gelmiştir. Bir taraf savunmacı bir refleksle, İslâm'ın kadın hakları noktasında hiçbir eksiği olmadığı fikrinden hareketle şeriatı uygulama iddiasıyla hukuku dondurmuştur. Bu tutum, çağın beraberinde getirdiği toplumsal değişimlere gözünü kapatıp, yeni sosyal gerçeklikle oluşan yeni talepleri aşırı Batılılaşma ve feminizmi içselleştirme olarak tanımlamış ve yargılamıştır. Diğer tutum ise İslâm tarihini bir yanlış uygulamalar tarihi ve kadınların

[562] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 320-323.
[563] Bora, **a.g.e.**, s. 741-744.
[564] Bora, **a.g.e.**, s. 744.

eziliş tarihi olarak görüp, İslâm'ın yeni kadın bakış açısından bir yorumunun yapılması gerektiğini iddia etmiştir. Bu tutumda temel mesele, yeni olanın iyi olduğu ön kabulüne yaslanarak terakki fikri ile kadınların bugün geldiği konumu ideal kabul edip sosyal gerçekliğe hapsolmaktır.[565] Dolayısıyla kadın modernleşme süreci içinde bir çifte meşruiyet krizi[566] ile baş etmek zorunda kalmaktadır. Bir yandan Batılı oryantalist yaklaşım ve onun Müslüman toplumlardaki alıcısı Batıcı sekülerist elit söylemi, diğer yanda dinî görüşlerle desteklenen kültür bağımlı kadın söylemi kadın konusuna dair söylemi krize sokmaktadır.

Celal Nuri'de görülen tutum, İslâmcı ve muhafazakâr yazarların genel tutumu olmuştur. Kadının, ahlaki bozulmada toplumsal bir turnusol kâğıdı olarak konumlandırılması ve seçici geçirgen bir akl-ı selimden uzak olarak telakki edilmesi genel bir yaklaşım olarak belirmektedir. Bu nedenle de doğru yönlendirilmezlerse ifsat olacaklarından korkulmaktadır. Buna karşın yukarıdaki bölümlerde de gördüğümüz gibi modernleşme süreçlerinde yeni sisteme ilk olarak uyum sağlayarak dinî ve geleneksel yapılardan uzaklaşanlar erkekler olmuştur. "Denetimsiz, ani, taklitçi bir Batılılaşmanın yol açacağı yozlaşmanın baş alâmeti, kadının 'düşmesidir'. … Kadını fitne kaynağı olarak gören geleneksel fetva, modern zamanlara intikal eder böylece. Fitne 'beklentisi', çocuk-kadın imgesiyle göreceleşir. Kadın, illâ habisliğinden değil, fıtratındaki çocuksuluğundan ötürü tekinsizdir buna göre."[567]

Ferit Vecdi'nin "Müslüman Kadını" başlığıyla Âkif tarafından çevrilen metninde de kadın, çocuğa benzetilir. Hassas, duygularına esir ve dış etkilerle bozulmaya erkeğe göre daha yatkın biçimde çizilen bir imge olarak kadın figürü, Âkif'in kadını toplumsal olarak konumlandırışına uygun düşmektedir. Vecdi'ye göre kadın, bedenen, akıl ve vicdan itibariyle erkekten zayıftır. Ayrıca Batı'da kadınların içinde bulundukları olumsuz koşullar, erkeklerin onları doğru eğitememiş olmasından kaynaklanır. Batı şayet kadını İslâmî terbiye ile terbiye etseydi durum başka türlü arz edecektir.[568] Bu doğrultuda benzer şekilde konuya yaklaşan Âkif için kadın meselesi,

[565] Şişman, "Giriş", **a.g.e.**, s. 9-10.
[566] H. Şule Albayrak, "Cinsiyet Tartışmaları ve Müslüman Kadının Çifte Meşruiyet Krizi", **Kadın Olmak**, Ed. H. Şule Albayrak, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019, s. 21-22.
[567] Bora, **a.g.e.**, s. 744.
[568] Ferid vecdi, **Müslüman Kadını**, Çev. Mehmet Âkif, İstanbul, Sinan Yayınevi, 1972, s. 19-20.

bir yönüyle erkeğin sorumsuzluğu meselesi olmuştur. Dolayısıyla kadının korunmaya muhtaç, erkeğin ise koruyan bir profil olarak tanımlandığı, reel düzlemde erkeğin üzerine düşenleri yerine getirmiyor olmasından yakınılan toplumsal kaygı zemini, şairin kadın meselesine dair söylemini belirlemiştir.

"Köse İmam" manzumesinde bir kadının yaşadığı eziyet ve bu çerçevede ele alınan konular Âkif'in, devrin kadın hakları başlıklarına kendi zaviyesinden bakış açısını yansıtmaktadır. Manzumede Köse İmam adında, dirayetli ve kanaat önderi karakteriyle çevresindeki insanlara destek veren bir karakter yer alır. "İlmi az, görgüsü çok, yaratılışı yüksek bir imam" olarak tanıtılan bu figür Âkif'in babasının talebelerinden ve Âkif'in yakın dostu Bosnalı Ali Şevki Hoca'nın edebî yansımasıdır. Özellikle "Âsım" kitabında da manzumeye damga vuran isimdir.

"Köse İmam" adlı manzumede hikâye, "Ahmet'in annesi" olarak adı geçen "üç çocuk annesi, emzikli" bir kadının gelip Köse İmam'a eşinden şikâyet etmesiyle başlar. Kadını eşi öldüresiye dövmüştür. Kadın bu durumu şu sözlerle anlatır; " – Ne kafam kaldı dayaktan ne gözüm, hep şişti;/Karşı koyaydım eğer mutlak işim bitmişti./Ağladım, merhamet et, yapma dedim.. Kim dinler."[569] Dolayısıyla metindeki ifadelerden kadının yalvararak şiddetin azalmasını sağladığını aksi halde meselenin ölüm noktasına dahi varabileceğini anlamak mümkündür. İlerleyen mısralarda adamın kadını dövmekteki maksadının, boşanmak isteğine kadının direnmesi olduğu anlaşılır. Zira adam tekrar evlenmek istemektedir fakat eşi bu talebi reddeder. Manzumede bu talep ve direnişin sonuçları karşısında Köse İmam'ın tavrı ve erkeğin hatalarını hatırlatır yaklaşımı sıralanmaktadır.

"Üç çocuk annesi emzikli kadın tek başına,/Koca berhâneyi silsin de, süpürsün de sana,/Yine sen bilmeyerek zâlim onun kıymetini,/Dene bîçârede kalkıp kolunun kuvvetini!"[570] mısralarıyla dayak atan kocaya kızan Köse İmam, adamı da yanına çağırtır. Yukarıdaki mısralarda Köse İmam, aslında kadın aile içindeki sorumlulukları fazlasıyla yaptığı halde kocası, onun kıymetini bilmediği için kızgındır. Kocanın da gelmesiyle kendisini dinler. Adam geldikten sonra kızgın ifadeler kullanarak, meselenin aile içi bir konu olduğunu ve şiddet uygulayıp uygulamamanın

[569] Ersoy, "Köse İmam", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 230.
[570] Ersoy, "Köse İmam", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 230.

kendi karar vereceği bir mesele olduğunu belirtir. Hatta bu konuya karışılmasını, haysiyetine tecâvüz olarak algıladığını ifade eder; " – Hocam, bak, ben kızarım!/Size halt etme düşer…Dövmüş isem, kendi karım./Keyfim ister döverim, sen diyemezsin: 'Dövme.'/Bu tecâvüz sayılır doğrusu haysiyetime…"[571] Dolayısıyla Köse İmam'ın karşısında, eşini mülkü olarak algılayan bir figür yer almaktadır. Kadın bu bakışa göre, her türlü kullanım hakkı sahibine ait olan ve hatta şiddet dahi uygulanabilecek adeta bir köledir. Âkif'in Köse İmam dilinden ifade ettiği sözler ise meseleye nasıl bakılması gerektiğine dair yaklaşımını sergiler.

" - Hangi haysiyyetin, oğlum? O da varmış desene!/Beyimin şimdiki haysiyyet-i mevhûmesine/Diyecek yok.. Yalnız râhat ararlarsa eğer,/Böyle külfetli kuyûd altına hiç girmeseler!"[572]

Bu noktadan itibaren Âkif'in konuya dair yaklaşımı tebârüz etmeye başlar. İlerleyen mısralardaki ifadelerle beraber düşünüldüğünde, evliliğin büyük bir sorumluluk demek olduğunu ve rahat etmek isteyenlerin bunca şartlar altına girmek istemeyecekleri fikri serdedilmektedir. Diğer mısralarda da sıraladığı sahnelerle Âkif, evlilik sonrası yaşanan kadın ve çocuk sefaletlerine, boşanmalara işaret ederek Köse İmam'ın nikah kıyarken yaşadığı iç sıkıntısına da değinir;

"Öksüz ağlar sanırım çalgıyı duydum mu hele!/Bu neden?Çünkü nikâhın sonu er geç boşamak;/Yahud akşamki gelenler gibi hır gür yaşamak!/ … / Ne kadınlar ne sefâlet doğuranlar, görürüz;/İşte binlerce çocuk, hem baba sağ hem öksüz!"[573]

Bu ifadelerde anlamını bulan yaklaşımda Âkif, evlilik ve kadın hakları noktasında erkekleri haksız ve yetersiz bulmaktadır. Özellikle "İşte binlerce çocuk hem baba sağ hem öksüz!" mısraı bu anlamda semboliktir. Evlilik kurumu içinde huzurla kalmayı başaramayıp boşanma yoluna gidilmesi ile ortaya çıkan olumsuz tabloda en çok çocukların zarar gördüğü belirtilir. Babaları hayatta olduğu halde boşanma sonrası kendileriyle ilgilenmedikleri için adeta öksüz kalan çocukların sayısının çokluğuna dikkat çekilerek sorumluluk vurgusu yapılır.

[571] Ersoy, "Köse İmam", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 230-232.
[572] Ersoy, "Köse İmam", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 232.
[573] Ersoy, "Köse İmam", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 236.

Karısını dövmüş adama yönelik konuşmasını sürdüren Köse İmam, adamın şeriat ve hürriyet vurgusuyla dört eşle evlilik ve karısına istediği gibi muamele edebileceğini savunması karşısında fikirlerini sıralar. Evvela her iki kavramın da ne denli kullanışlı hale getirildiğinden yakınmaktadır. Mezkûr şahıs nezdinde çoğunluk erkeklerin şeriatın diğer kurallarını yerine getirmeyip eşleri söz konusu olduğunda şeriatı bahane göstermelerini kabul etmez.

"Boşamaz? Amma da yaptın! Ya şeriât ne için/Bize evlenmeyi tâ dörde kadar emretsin?/İki alsam ne çıkar sâye-i hürriyyette?/Boşamışsam canım ister boşarım elbette./İşte meydanda kitap! Hem alırız hem boşarız!/ _ Dara geldin mi, şeriat! Sus ulan iz'ansız!/Ne zaman câmi'e girdin? Hani tek bir hayrın?/Bir kızılbaşla senin var mıdır ayrın, gayrın!/Ağzı meyhâneye rahmet okuturken, hele bak,/Bana gelmiş de şerîatçi kesilmiş… Avanak!"[574]

Bu sözlerle beraber Köse İmam, şeriatın bir de kadına bakan yüzü olduğunu ve bu şartları da kadının talep edebileceğine işaret eder. Dolayısıyla evlilik kurumu içinde erkeğe düşen sorumlulukların yoğun olduğunu ve bu sorumlulukları yerine getirmeksizin hak talebinde bulunamayacağını belirtir. Buna rağmen şeriatın alet edilerek, bireysel arzu ve isteklerin meşrulaştırılmaya çalışıldığına ve bunların hepsinin de cehaletten kaynaklandığına işaret eder.

"Sen duâ et ki 'şerîat' demiyor evde karın!/Yoksa, boynunda bugün zorca gezerdin yuların!/Karı iş görmeyecek; varsa için bakmayacak,/Çamaşır, tahta, yemek nerde? Ateş yakmayacak,/Bunların hepsini yapmak sana âid 'şer'an!'/Çocuk emzirmeye hattâ olacak bir süt anan!/ … /Dinledin, gördün a oğlum, ne bozuk terbiyemiz!/Ne yapıp yapmalı, insanlığı öğretmeliyiz./Şu bizim halkı uyandırmadadır varsa felâh;/Hangi bir millete baksan uyanık…Çünkü: Sabâh!/Hele bîçâre şerîatle nasıl oynanıyor!/Müslümanlık bu mu yahu? Diye insan yanıyor."[575]

Dolayısıyla kadın hakları konusunu, toplumun içinde bulunduğu olumsuz koşullar ve sorumluluklar çerçevesinde ele alan Âkif için ailenin sağlıklı varlığı açısından erkeğin sorumluluğunu bilmesi büyük önem arz etmektedir. Safahat I.

[574] Ersoy, "Köse İmam", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 232.
[575] Ersoy, "Köse İmam", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 234.

kitapta yer alan "Meyhâne"[576] adlı manzumede de yer verilen bu konu, temel bir meseledir. Erkeklerin sorumsuzca, tembel ve serkeş eylem ve tavırları dolaysıyla aile kurumu harap durumdadır. Âkif'in aile kurumunun içinde bulunduğu olumsuz koşulların sebepleri üzerine düşündüğünün kanıtlarından biri de Mısır'lı fikir adamı Abdülaziz Çâviş'in yazdığı "Âsâru'l-hamr" başlıklı metnini tercümesidir. "İçkinin Hayat-ı Beşerde Açtığı Rahneler"[577] adıyla Türkçe'ye çevirdiği metinle şairin, "Meyhane" tarzındaki manzumeleri beraber düşünüldüğünde, alkolün insanlara, özelde erkekler ve onlar üzerinden aile kurumuna verdiği zararın büyüklüğüne işaret ettiği görülür.

Âkif, erkeklerin aile içindeki sorumluluklarını hatırlatmakla beraber serkeşlik ve yaşı gereği davranmamanın olumsuz sonuçlarını ifade eden başka mısralara da "Âsım"[578] adlı manzumede yer verir. Bu mısralarda yaşı altmış beşi bulmuş, çocukları olan, eşinin namuslu olduğu vurgulanan bir paşanın, gençleşme çabalarıyla ikinci bir evlilik yapma isteği açıktan kınanır. Üstelik ikinci evlilik için Köse İmam'dan ilmühaber istenilen kadının bir "sofracı Rum" olması – yani eşler arasında küfüv sağlanamaması - ve kadının, evlilik bahanesiyle paşanın mallarını elinden alacak olması söz konusudur.

Âkif'in ortaya koyduğu portreler kendisi açısından ideal evlilik ve eş olmanın gerekleri ve yeterliliklerine dair görüşlerini ifade etmektedir. İzin belgesi için imama ısrarcı olan paşaya Köse İmam yaptığı açıklamada, fetvaları çok yönlü bir bakışla ele alarak dini arzuları yönünde araçsallaştıran erkeklerin argümanlarını çürütür. İmam ikinci evlilik konusunda dinen hakkı olduğunu belirtip bunun Hz. Muhammed'e ait bir sünnet olduğunu iddia eden paşanın bu iddiasını reddeder. Köse İmam'a göre çok

---

[576] Ersoy, "Meyhane", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 76-85.
[577] Mehmet Âkif Ersoy, "İçkinin Hayat-ı Beşerde Açtığı Rahneler", **Sebilü'r-Reşad**, 22 Nisan 1924. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 102.
[578] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel, Gökçek, Bağcı, s. 619-783. Âsım adlı manzume, kitap halinde yayımlanma tarihi (1924) düşünüldüğünde tez çalışmamızın inceleme sınırları dışında gibi görünse de yazılmaya başlandığı ve dolayısıyla Âkif'in zihin dünyasında oluştuğu tarih (Eylül 1919 ayrıntılı bilgi için bzk. Mehmet Âkif Ersoy, Açıklamalı Mehmed Âkif Ersoy Külliyatı, yay.haz. İsmail Hakkı Şengüler, cilt 3, İstanbul, Hikmet Neşriyat, 1991, s. 504. ve M. Orhan Okay, "Safahat", **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/balkan-savasi 18.12.2020 metni, sınırdan da olsa inceleme alanımız dahilinde kılar.

.

eşlilik herkes için sünnet değildir. Kimi için vacip olabiliyorken kimi için haram olan bir olgudur. Dolayısıyla evliliği içinde her türlü şartın dengeli var olduğu bir vaziyette olan paşanın ikinci kez evlenmesi haramdır. Üstelik Köse İmam vermese de bir şekilde izin belgesini maddi gücü marifetiyle elde eden paşanın ikinci evliliği ile aile temelden sarsılır. Mal varlığını kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalan paşanın, "süfehâdan" olması dolayısıyla malları üzerindeki tasarruf hakkı elinden alınmaya çalışılır.

"Çok zaman geçmedi, gördüm ki bizim soytarıyı,/Geliyor 'ilmühaber yaz!' diye, neymiş bakalım?/- Bir izinnâme./_ İzinnâme mi? Hay hay, lâzım…/Evlenen hangisi?Beyler mi, kerimen mi, paşa?/_ Onların vakti değil./- Kim ya?/- Benim./_ Sen mi? Yaşa!/Tam da vaktin, hani gün geçmeye gelmez, davran!/ … /- Hiç adam hâline bakmaz mı be? İnsâf azıcık!/- Çok şükür hâlime… Nem var? Yüzüm ak, alnım açık…/İyi bak senbana bir kerre!/- Hayır, kendin bak;/Bende bir kellen açık, bir de sakal diplerin ak./ … /Çatlasan sofracı Rumdan karı olmaz adama./ … /Bana bak: Hiçbir imam böyle rezâlet yazamaz./- Ay, rezâlet de diyor sünnete!/- Sünnet mi?/- Ya ne?/-Öyle şey yok…/- Ne demek!/- Dinle, behey dîvâne:/Öyle sünnet denemez her zaman, evlenmek için:/Vakt olur, sünneti geç, vâcîb olur erkek için;/Vakt olur, sünnet olur./- Söylediğim çıktı, tamam!/- Vakt olur, bir de bakarsın ki, olur böyle: Haram./Kimseden dinlememiştim bu senin fetvâyı…/Ne tuhaf!/- Sende tuhaflık, kısa kes da'vâyı./Çoluğun var, çocuğun var, haremin nâmuslu;/Yaşın altmış beşi bulmuş, otur artık uslu."[579]

Şairin yaklaşımında kadın ise daha ziyade, korunması gereken guruptan olarak ele alınmıştır ve aile içindeki varlığı ile resmedilmektedir; "Üç sınıf halka içim parçalanır, hem ne kadar!/İhtiyarlar, karılar, bir de küçükler; bunlar!/Merhamet görmeli, yüz görmeli insanlardan;/Yoksa, insanlığı bilmem nasıl anlar insan?" Bu mısralarla beraber düşünüldüğünde Âkif'in tasavvurunda kadının, aile içinde ve ihtiyaçları giderilecek bir figür olarak kabul edildiği ve bu çerçevede hakları ve sorumluluklarına riayet edilmesi gerektiği görülmektedir. Kadının çalışmasına veya toplum içinde aktif rol almasına dair bir bakışın olmadığını söylemek mümkündür.

[579] Ersoy, "Köse İmam", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 236.

Âkif'in kadın başlığına dair bir başka yaklaşım tarzı da "Süleymaniye Kürsüsünde" adlı manzumesinde ifade edilmiştir. Tatar Türklerinden Abdürreşit İbrahim'in kürsüden vaaz şeklinde aktardığı konulardan biri de Batı'nın Müslüman kadınların durumuna dair eleştirileri karşısındaki görüşleridir. Bu aktarımdaki dil ve içerik, yazarındaki kaygıyı ele verir mahiyettedir. Zira Âkif, kadınlar ve kızların "sosyete" bilmediği için esarette oldukları yönündeki modernleşmeci/oryantalist eleştiriyi kabul etmemektedir. Bu tarafıyla değilse dahi bu öneri ve eleştiriye, "dini kökten kazımak" a sebep olacak bir öneri olarak yaklaşmasıyla kaygı belirginleşir. Zira Âkif'in diğer manzumelerinde ve "Süleymaniye Kürsüsünde" kendini gösteren aktif ve aktivist insan figürünü önemseyen tutumu, kadınları kapsamıyor görünmektedir. Kadının ev dışı hayata katılımına dair öneriler, dini ortadan kaldıran, namus kavramını zedeleyen bir yaklaşım ile değerlendirmeye alınmaktadır;

"Bir selâmet yolu varmış… O da neymiş: Mutlak,/Dini kökten kazımak, sonra, evet, Ruslaşmak!/O zaman iş bitecekmiş… o zaman kızlarımız,/Şu tutundukları gayet kaba, pek mâ'nâsız/Örtüden sıyrılacak… Sonra da erkeklerden,/Analık ilmini tahsil edecekmiş… Zaten,/Müslümanlar o sebepten bu sefâlette imiş:/Ki kadın 'sosyete' bilmezmiş, esârette imiş:"[580]

Bu mısralarda Rusya modernleşmecileri tarafından Rusya Müslümanlarına yöneltilen eleştiriler üzerinden aktararak meseleyi Âkif, kendi toplumundaki bir tartışmaya dair kendi fikirlerini iletmiş olur. Bunu yaparken başka bir toplum realitesini örnek verişiyle, tıpkı uzak geçmişte kaygı giderici bir tarihî/kültürel zemin arayışında olduğu gibi, mevcut toplumsal sorunun yarattığı kaygıyı giderecek bir uzak zemin arayışının tezahürüdür. Zira belki de kendi toplumunun realitesi açısından kadın konusunun, namus ve dinin elden gidişiyle özdeş argümanlarla ele alınması mümkün olamamaktadır. Tesettür konusunun da tartışmaya açıldığı mısralarda benzer kaygının devreye girerek, işin sonun "fuhşa" varan sonuçlarının dile getirildiği görülür. Zira modernitenin arzusu ile maddi destekler de vererek okutulan – mısraların bağlamından – kızlar, beklenen hizmeti vermek yerine Rus adeti fuhşa düşebilecektir. Halbuki para,

[580] Ersoy, "Süleymaniye Kürüsünde", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 302.

kızlara okul yapmak için istense bunda problem olmayacağını ifade eden Abdürreşit İbrahim aksi yöndeki önerilerin, para ile "lâ'net satın almak" olduğunu ifade eder.

"Servetinden bölerek n'a-mütenâhî para ver;/Sonra bir bak ki: Meğer karga imiş beslediğin!/Hem nasıl karga? Değil öyle senin bellediğin!/Sâde bir fuhşumuz eksikti, evet, Ruslardan…/Onu ikmâl ediverdik mi, bizimdir meydan!/Kızımın iffeti batmakta rezilin gözüne…/Acırım tükrüğe billâhi, tükürsem yüzüne!/Demiş olsaydı eğer: 'Kızlara okul lazım…/Şu kadar vermelisin'. Kahrolayım kaçmazdım."[581]

İfade ettiğimiz üzere Âkif, kadın meselesine aile konusu çerçevesinde yaklaşır. Adeta son kale olarak nitelediği ailenin korunması konusu, son derece acil meselelerdendir. Ailenin korunması, toplumun korunması anlamına gelmektedir zira aile toplumu ayakta tutan en önemli kurumlardandır. Bu nedenle de aileyi ayakta tutan temel figür olarak gördüğü kadına, "ahlak hürriyeti"[582] vermenin doğru olmadığını düşünür. Rus ve Avrupa örnekleri üzerinden eğitim için yurt dışına giderek yozlaşmış ve eğitiminin aslî gayesini unutmuş kadınlara olumlu bakmaz. Kadın için eğitimi, annelik mesleğini öğrenmek ile sınırlayan Âkif için bu konudaki öğrenim için yurt dışına gitmek yanlıştır. Zaten bu maksatla dahi çıkılsa sonuçta ahlakî yozlaşma söz konusu olacaktır.

Kadın meselesini ele aldığı mısralarda kullandığı kelime grupları da meseleye bakışına dair işaretler sunar. "Aile, namus, iffet, fuhş, analık, açılmak" ifadeleri şairin, bu çerçevede beraber zikrettiği ifadelerdir. Bir yandan kızlar için okullar açılmasında sakınca görmeyen Âkif'in, kadın konusundaki başlıkları toplumsal kaygı ile ele aldığını görmek mümkündür. Zira erkekler için de sıkıntılı gördüğü Batı'ya eğitim için gidilmesi realitesini kadınlar için hiç mümkün görmez. Hatta olumsuz maliyetini düşünerek, eğitim konusunda ve kadının toplum içindeki vazifesi noktasında sınırlayıcı bir tasavvur geliştirmiştir.

Âkif, "Hakkın Sesleri" bölümündeki 22 Mayıs 1913 tarihli Bakara Sûresi 11-12. ayet tefsiri şiirinde de aile konusuna değinmektedir. Yıkılmış yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmış toplumda yıkılmadan duran tek şeyin aile olduğu zikredilir.

---

[581] Ersoy, "Süleymaniye Kürsüsünde", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 302.
[582] Özlem Güneş, "Mehmet Âkif'in Şiirlerinde Aile", **Bir İstiklal Âşığı Mehmet Âkif**, Editör: Turgay Anar, İstanbul, Dün Bugün Yarın Yayınları, 2011, s. 56.

Âkif, ailenin yıkılmaması için kadının aile içindeki rolünü eksiksiz devam ettirmesi gerekmekte olduğuna işaret eder. Şiirin bir yerinde geçen "çıplaklık" ifadesi ile de konuya tesettür mevzusu eklemlenir. Burada, ailede devrim olsun diyenlere cevap verilerek bu devrimin çıplaklık ve dinden uzaklaşmakla mümkün olmayacağının altı çizilir. Kadın, çıplaklık ve kadın konusu Bakara Sûresi'nin, inanmadıkları halde inanmış görünenlerle alakalı bölümünün tefsiri içinde ele almıştır. Zira 8. Ayetin meali, "İnsanlardan bazıları vardır ki inanmadıkları halde 'Allah'a ve âhiret gününe inandık' derler." şeklindedir. 11 ve 12. ayetler de dahil bu özellikteki kişileri tarif eder. Ayeti bağlamı içinde düşününce Âkif'in, tesettür konusunu ihlal ederek bir modernleşme ön gören ve bunu tavsiye edenleri, inanmadıkları halde inanmış görünen münafık grubundan saydığı anlaşılır. Müslümanların elindeki tek kale olan aile, kadının giyinme anlayışını değiştirmek suretiyle yıkılma tehlikesine girer. Müslüman dini ve namusu[583] bu sebeple yanma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Milletin dini, namusu ve ailesinin kurtuluşunu, kadın figürünün doğruluğu ve İslâm anlayışına uygun hareket etmesine entegre biçimde ele almasıyla Âkif, toplumsal kaygısını göstermiş olur. Zira bu yolla kadın, namus ve dinin korunması açısından yegâne temsil merci olarak görülmektedir.

"Biz ki her mevcudu yıktık gâyesiz bir fikr ile;/Yıkmadık bir şey bıraktık… Sâde bir şey: Âile./ … / Lâkin, Allah etmesin, bir düşse şayet âilât,/En kavî kollarla hattâ kalkamaz imkânı yok./Kim ki kalkar der, onun hayvan kadar iz'ânı yok!/'Âilî bir inkılâb olsun!' diyen me'yûs olur;/Başka hiçbir şey kazanmaz, sâde bir … olur./Çünkü 'çıplak' inkılâbâtın rezalettir sonu…"[584]

Âkif'in kadın konusundaki tutumunu tebarüz ettiren bir başka çalışması, Ferid Vecdî'ye ait ve Âkif'in "Müslüman Kadını" adıyla tercüme ettiği metindir. Metin Sırât-ı Müstakîm'de tefrika edilmiş ve sonra kitap olarak da basılmıştır. Âkif'in milâdî olarak 1910 yılından çok önce metni tercüme etmiş olduğunu, kitap girişindeki ifadelerinden anlıyoruz. Şair, metnin yayımlanabilmesi için "hürriyet devri"nin

[583] Ersoy, "Onlara: 'Yeryüzünde fesat çıkarmayın!" denildiği zaman, 'Biz ıslahtan başka bir şey yapmıyoruz!' derler. Gözünü aç, iyi bil ki: Onlar yok mu, işte asıl müfsid onlardır, lâkin farkında değiller."", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 384.
[584] Ersoy, "Onlara: 'Yeryüzünde fesat çıkarmayın!" denildiği zaman, 'Biz ıslahtan başka bir şey yapmıyoruz!' derler. Gözünü aç, iyi bil ki: Onlar yok mu, işte asıl müfsid onlardır, lâkin farkında değiller."", **a.g.e.**, Yay.Haz. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 386.

gelmesini beklediğini ifade etmektedir. Zira matbuatın hürriyet öncesindeki halinin bu mahiyetteki bir içtimâî eseri neşre uygun olmadığını belirtir. Kitabın "Bir İki Söz" başlıklı giriş yazısında Âkif Batılılaşma hareketinin, kamusal alanda kadının varlık göstermesi yönündeki taleplerinin yanlış bulduğunu ifade eder. "Müslüman kadınların erkeklerden kaçması" şeklinde ifade ettiği toplumsal düzenin devam etmesi yönündeki kanaatini, "Müslüman Kadını" başlıklı bir metni tercüme ederken dile getirilecek ilk konu olarak seçmeyi uygun görmektedir. Konuyla alakalı birçok mısrada da dile getirdiği üzere Âkif için Müslüman kadının kamusal alanda, erkeklerle bir arada çalışması ve varlık göstermesi birtakım olumsuzlukları beraberinde getirecek ahlâkî bozulmanın temel sebebi olarak kodlanmıştır. Yazarın yalnızca aile, çocuk ve ev ile beraber ele aldığı kadına bakışı, bu çerçevedeki sorumlulukların yerine getirilmesi üzerine kurgulanmıştır.

"Müslüman kadınlarının erkeklerden kaçmasını batılılar öteden beri dillerine dolamış iken, son zamanlarda bu âdet doğuluların da hoşuna gitmemeğe başladı. Bizim kadınlarımız da batılı kadınlar gibi olsa, erkeklerle berâber bir arada yaşasa, evlerde kapanıp kalmasa da iş hayatına girse gibi temenniler çokça duyulur oldu. Musa Kâzım Efendi hocamız (Sıratı Müstakim)deki makalelerinde bu gibi isteklerin mâkul olmadığını söylediler."[585]

Kadının ya da erkeğin farklılıkları yanında ontolojik olarak, Yaradan karşısında eşit olduğunun ifade edildiği Kur'an ayetleri, kamusal alanın paylaşımı noktasında herhangi bir ayrıma gidilmeyen Hz. Muhammed sünneti varken ve Âkif için sorunlu konularda başvurulan tarihi devir Asr-ı Saadet iken, kadın konusunda zaman ve zeminler üstü hak, sorumluluk, realite ve örneklere başvurulmuyor olmasında toplumsal kaygının etkili olduğunu fark etmek gerekir. Seyl-i hurûşan karşısında kurtuluş zarureti ile sınırlanan güncelin ihtiyaçları için, belli bir kurgu dışındaki öneriler kabul edilememektedir. Kaygıyla meseleye yaklaşıldığından, bu önerilerin kaynağı, örnek alınan şahsiyetlerin hayatı dahi olsa, görmezden gelinebilecektir. Çünkü kaygıyla baş edebilmek adına inşasına çalışılan yeni kültürel dünya görüşünde, kadın bir prototip içinden tanımlanmıştır. Bu prototipin özelliklerine

[585] Vecdi, **a.g.e.**, s. 6.

uymayan tüm yaklaşımlar, dinin sahih kaynaklarına atıfla da dillendirilse, kabul görmez.

Toplumsal ahlakı oldukça önemseyen Âkif için bu ahlakın bozulmaması çok önemlidir. Ailenin korunması toplumsal ahlakın temiz tutulması açısından temel konudur ve aile ile ismi eşleştirilen kelime ise kadın olmuştur. Anne olarak kadının konumu sabittir ve kadını tanımlarken, erkekte olduğu gibi cinsiyetine ait sıfatlardan bağımsız ele alınabilmesi söz konusu olamamaktadır. Bu konunun milletlerin terakkisi ideali ile beraber ele alınıyor olduğunu da ifade etmek gerekir. Vecdi'nin kitaba giriş mahiyetindeki yazısında altını çizdiği husus budur. Zira kadınların milletlerin ilerlemesinde büyük bir mevkileri söz konusudur ve bu mevkiin belirlenmesinde asla taklit yoluna gidilerek, başka milletlerin bu konudaki davranış tarzlarına uyulmamalıdır. Vecdi'ye göre taklit ile muamele, çöküşe davetle aynı anlama gelmektedir.[586]

Metnin daha ilk bölümünde Ferid Vecdi "Kadın Nedir?" başlığı altında kadını anne olmakla yüceltir ve diğer yönden sınırlar. Yazara göre "kadın şerefli bir mahlûktur ki yaratıcı kuvvet onu insan neslinin çoğalmasına tahsis etmiştir. … Hele bu vazifenin gerektirdiği şeylere dikkatle bakıldığında görülür ki Hak Teâlâ, kadını yalnız onun için, o vazife için yaratmıştır."[587] Dolayısıyla kadın için hayatta başka bir gaye söz konusu değildir. Yalnızca annelik vasfı ve sorumluluğu yerine getirebilen kadın, kadındır. Anne olamayan ya da evlenmesi söz konusu olmayan kadının ne olduğu sorusu bu noktada havada kalacaktır. Bunun dışında genellemeci bir surette ve tüm tekil kadın figürlerin kendine özgülüğünü göz ardı eder biçimde kadın tanımını besler. Kadının bünyece çocuklarınkine yakın olduğunu, fazla hassas bulunduklarını, süse düşkün olduklarını, akıl ve vicdanlarının erkeğe göre zayıf olduğunu, adalet duygusundan yoksun olduklarını, Batılı sosyalist filozoflardan birinin fikirleri üzerinden dile getirmiş olur.[588]

Metinde kadının vazifesi annelik çerçevesinde tanımlandığı için buna aykırı hareket etmek yaratılış gayesine isyan olarak zikredilir. Anne çocuğuna hamile iken,

[586] Vecdi, **a.g.e.**, s. 8-9.
[587] Vecdi, **a.g.e.**, s. 17.
[588] Vecdi, **a.g.e.**, s. 18-19.

emziriyorken ya da onun terbiyesi ile meşgul olması gereken dönemde olduğu halde başka işlerle meşgulse gün geldiğinde çocuk "şerîrin"[589] biri olup çıkar ve sorumluluk annede olur. Aksi şekilde davranışla, "yaratıcı kudretin kanunlarına karşı çıkış, yaratıcı kudretin hükümleri aleyhine bir isyan değil midir? Bir kadın için bu gibi işlerle uğraşmak, tabii vazifesini ihmal ile nevinin asıl kemâlini kazanmasını sağlayacak işleri yüzüstü bırakmak; binânaleyh hem kendisine hem de – cemiyetin, fertlerin kemâli ile kâim olacağı için – cemiyete zararlı bir işde bulunmak olmaz mı?"[590]. Bu noktada çocuğun terbiyesi açısında baba olarak erkeğin varlığı mevzu edilmez. Kadın aşama aşama çocuk ile olan münasebetini mükemmelen ifa etmeyi başardığında kemale erebilecektir ve bunu başardığından toplumu ve kendisi için vazifesini yerine getirmiş olacaktır. Aksi halde ortaya çıkacak olumsuz, gayri ahlaki tablodan da yine kadın sorumlu olacaktır.[591] Babanın bu noktalarda bir dahli görülmez.

Kadınların akıl ve idrak bakımından erkekten daha zayıf olduğu hususu da oldukça net bir biçimde dile getirilir. Üstelik kafatasçı yaklaşıma benzer biçimde bu durumun ispatlarından olarak, erkek dimağının kadınınkine oranla daha büyük olduğu zikredilerek, fiziksel fark aklî ve idraki üstünlüğe delil olarak ele alınır. Duygusal mukavemet anlamında kadınların erkeklere üstünlükleri olduğu düşünülse de aklî melekelerin erkekte çok daha gelişmiş olduğu zikredilir. Bu durumun geçmişte de kadınların terbiye ve tehzibden mahrum olmuş olmalarına bağlı olduğu ifade edilerek[592] aslında geçmişte kadının ilim sahasındaki varlığına dair bilgiden de mahrum olunduğu açık şekilde ortaya konmuş olur. Dolayısıyla mutlak doğru kabul edilen fikrin ispatına yönelik, derinlemesine incelemeden ele alınan konu, genellemeci bir yaklaşımla sunulmaktadır. Amaç muhatabı en kısa yoldan iknaya çalışmaktır ve terakki ideali yolunca acil uygulanabilecek çözümler geliştirmektir.

Dördüncü bölümde Vecdi, kadının madden ve manen erkekle yarışamaz olduğunu ama bunun, kadını fıtraten aşağı kabul etmeye sebebiyet vermediğini belirtir. Kadın, yaratılıştan ona verilen vazifesini yerine getirmekle oldukça ulvî bir mevkie sahiptir. Bunu elde edebilmesi için de kadının, "erkeğin nüfuz ve hâkimiyetine

[589] Vecdi, **a.g.e.**, s. 25.
[590] Vecdi, **a.g.e.**, s. 25.
[591] Vecdi, **a.g.e.**, s. 25-30.
[592] Vecdi, **a.g.e.**, s. 31-36.

bağlanması, … sırf kendi fayda ve iyiliği adına doğrudan doğruya erkeğin himâyesi altında bulunma(sı) vâciptir"[593]. Yazar kadınlar için hakîkî bir hürriyetin söz konusu olmadığını belirtir. Kadın kendi arzusuyla olmasa da mecburen bu durumu kabul edecektir zira hangi alanda olursa olsun erkekle yarışmaya gücü yetmez. Adele gücü bu sahadaki mücadelede üstün gelir.[594] Ayrıca yazar, tesettür ve erkekten kaçma konularında da karar ve hükmün erkeğe ait olduğunun ve tesettürün kadın bağımsızlığı için tek yol olduğunun altını çizer.[595]

Tercüme yoluyla ve kendi manzumelerindeki mısralarıyla Âkif'in çizdiği kadın prototipi aile içindeki konumu çerçevesinde mutlaklaştırılmaktadır. Aklî ve fiziksel yetkinlik anlamında erkekten geride bir konumda bulunan kadının, kurtuluşu adına erkeğe mutlak itaati şart görünmektedir. Bu çerçevede kadının erkek tarafından korunmaya muhtaç ve naif bir yapıda olduğuna inanılır. Dinin, namusun ve ailenin tek koruyucu figürü olarak zikredilen kadının, çizilen sınırlar dışından hareket etmesi toplumsal yıkıma sebebiyet verebilecektir.

[593] Vecdi, **a.g.e.**, s. 43-48.
[594] Vecdi, **a.g.e.**, s. 20.
[595] Vecdi, **a.g.e.**, s. 107-139.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. YENİ EDEBİYATA YENİ STRATEJİLER: ZİYA GÖKALP'İN TOPLUMSAL KAYGI ETKİSİNDEKİ SÖYLEMİ

Ziya Gökalp, yeni Türk edebiyatında toplumsal kaygı incelemesi yapılırken ele alınması stratejik açıdan önemli bir diğer figürdür. Özellikle edebî, kültürel ve siyasî bir figür olarak Cumhuriyet ideolojisinin fikrî temellerinin oluşturulması açısından, geliştirdiği milliyetçi mefkûrenin etkisi büyük olmuştur. Edindiği sosyolojik formasyonla beraber sahada yaptığı siyasî eğitim faaliyetleri dolayısıyla sentezlediği fikriyatı, devrin ideolojik bir kök arayan siyasî ve bürokratik kanalları açısından kullanışlı bulunmuştur. Toplumsal tercihler yapılmasının son derece hayatî olduğu devrelerin önde gelen isimlerinden olarak Gökalp, acil sorunlara hızlı ve pratik çözümler geliştirme yönündeki genel temayülü takip etmiştir. Kendisi hakkında yapılan araştırmalardan birinde[596] de dile getirildiği üzere, daha derinlikli, yoğun ve zamana yayılmış düşünsel faaliyetlerde bulunmanın mümkün olmadığı zamanların ideologlarındandır. Zira siyasal ve ekonomik sarsıntılar dolaysıyla verilen varlık-yokluk mücadelesi toplum algısını, pratik sorunlarla hemhal olarak hızlı uygulanabilecek çözümlere yönelten bir psikolojiye getirmiştir.

Gökalp, toplumsal gerçekliği de idealizmi de yok saymamaya çalışan ve her ikisini de sentezleme gayretinde olan bir düşünsel çerçevede hareket etmiştir. Bununla beraber "bu çabası bazen tutarlılığı kuşku götürür biçimler almışsa da, bu bakımdan idealizmle pozitivizmin bir sentezine varmak istemiş başka Avrupalı düşünürlerden fazla farklı"[597] olmamıştır. Alınan yeni veriyi bir tür tercümeye tabi tutarak kendi diline, kendi konteksine uyarlama çabası, devrin düşünsel pratiğinin ruhunu

[596] Uriel Heyd, **Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp**, London, 1950, s.21. Aktaran: Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s.43.
[597] Parla, **a.g.e.**, s. 55.

açıklamaktadır. Söz konusu kontekste atmosferin bir seyl-i hurûşân nitelemesi ile algılanması, uyarlama amacıyla yapılan seçimi patolojik bir temele oturtmuştur. Batı'nın hızla güçlenişiyle gelen emperyalist pratikler ve bu çerçevedeki yaftalamalar ile tercih yapma mecburiyeti arasında sıkışmışlıktan doğan toplumsal kaygının etkisi, Gökalp'in söylemini de şekillendirmiştir. Gökalp'in edebî tesiri, vücuda getirdiği edebî ürünlerle beraber ama onlardan daha çok oluşturduğu düşünsel atmosfer dolayısıyla yeni Türk edebiyatı üzerinde belirleyici olmuştur. Devrin çoğu yazarında olduğu gibi Gökalp için de edebî ürünler, kurtuluş ideolojisi ve varlık-yokluk mücadelesine hizmet eden araçsal yönleriyle önemsenmiştir.

Temel metinlerini 1911 ve 1918 yılları arasında[598] vücuda getirmiş olan Gökalp, özellikle bu devirde oluşturduğu söylemiyle yeni Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının düşünce dünyalarını etkilemiştir. 1922 ve 1924 yılları arasında da temel metinler vücuda getirmiş olmakla beraber, toplumsal kaygı üst başlığına konu edeceğimiz temaları bir evvelki döneminde kaleme aldıkları olacaktır. Zira Gökalp, benzeri kaygılar taşıdığı devrinin diğer aydınları gibi, Cumhuriyet'in kurucu zihnini yapan Meşrutiyet devrinin edebî, kültürel ve entelektüel gündemini belirlediği çalışmalar vücuda getirmiştir. Ayrıca ikinci devrinde kaleme aldığı metinlerde aynı konuları devam ettirmiştir[599] ve bu konular artık Cumhuriyet'in kurucu kadroları tarafından gerçekleştirilmektedir.

Gökalp'in içine doğduğu ve fikirlerini geliştirdiği düşünsel atmosferde Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük yoğun şekilde tartışılmaktaydı. Gökalp bu yaklaşımlardan hiçbiriyle tam anlamda hemfikir olmamıştır. İslâmcı ya da Batıcı fikirlerin temelde bireysel akla dayanmaları dolayısıyla muhafazakarlık veya ütopyacılığa yol açarak realiteye kör kaldığına inanmıştır. Dolayısıyla toplumsal bir yeniden inşa faaliyeti için bireysel akıl, sağduyu değil toplumsal akıl, sağduyu ve hareketliliğe ihtiyaç olduğu görüşünü savunmuştur. Buradan hareket ederek Gökalp, Avrupa kökenli bir ulus fikrinin, nihai ve en isabetli ölçüt olduğunu düşünür.

[598] Niyazi Berkes, "Translator's Introduction", **Turkish Nationalism and Western Civilization**, Newyork, Columbia University Press, 1959, s. 13.
[599] Berkes, **a.g.e.**, s. 13.

Toplumsal bilincin kabul ettiğinin normal, reddettiğinin ise patolojik olduğu kanaatindedir.[600]

4.1. ZİYA GÖKALP'İN DÜŞÜNCE DÜNYASININ ŞEKİLLENİŞİ

Ziya Gökalp 23 Mart 1876'da Diyarbakır'da doğdu. Orta halli bir memur ailesinin çocuğuydu. Ailesi çeşitli devlet görevlerinde bulunmuştur. Dedesi Mustafa Sıtkı adlı bir müftünün oğludur. Kendisi de Van ve Nusaybin'de devlet memurluğu yapmıştır. Gökalp'in babası Tevfik Efendi, Diyarbakır'da valilikte evrak ve nüfus müdürü ve vilayet idare meclisi azası olarak görev yapmıştır. Vilayetin resmî gazetesinin yayıncılığı görevi de kendisine verilmiştir, gazetenin başyazarlığını da yapmış[601] ve bir Diyarbakır Salnamesi yayımlamıştır.[602] Gökalp'in annesi Zeliha Hanımdır.[603]

Gökalp'in eğitiminde Batı değerleriyle geleneksel İslâmî değerler kaynaşmıştır. Mehmet Tevfik Efendi oğluna Nâmık Kemâl sevgisi aşılamıştır. Babasının vasiyeti olarak nitelediği eğitim yaklaşımında gençler, memlekete acilen en faydalı olan ilim ve hakikatleri öğrenmelidir. Gökalp için bu yaklaşım bir vasiyet ve hayatının değiştiren bir dönüm noktası niteliğindedir. Burada Mehmet Tevfik Efendi'nin kullandığı "müstâcelen" ifadesine dikkat çekmek gerekir.[604] Gökalp'in

---

[600] Berkes, **a.g.e.**, s. 21-22.
[601] Mehmet Kaplan, "Ziya Gökalp'ın Hayatı ve Eserleri Hakkında Birkaç Söz". Aktaran: Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul, Varlık Yayınları, 1966, s. II.
[602] Parla, **a.g.e.**, s. 32.
[603] Hafize Şahin, "Düzyazılarından Hareketle Ziya Gökalp'in Manzumelerinin Tematik Tahlili", Doktora Tezi, **Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, 2015, s. 2.

[604] Ziya Gökalp, "Babamın Vasiyeti", **Küçük Mecmua**, S. 17, Diyarbakır, s.1-3. Aktaran Parla, **a.g.e.**, s.33. Gökalp'in babasının yaklaşımlarına çok değer verdiği ve onları vasiyet olarak gördüğü, yazdığı başka makalelerinde de fark edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şahin Filiz'in hazırladığı **Küçük Mecmua I, II, III**, Antalya, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2009. Ayrıca "Felsefî Vasiyetler I: Babamın Vasiyeti", **Küçük Mecmua**, S. 17, 25 Eylül 1922, s.1-3, "Felsefî Vasiyetler II: Hocamın Vasiyeti", **Küçük Mecmua**, S. 18, 2 Ekim 1922, s. 1-5. "Felsefî Vasiyetler III: Pîrimin Vasiyeti", **Küçük Mecmua**, S. 19, 9 Ekim 1922, s. 1-5.

babasının benimsediği eğitim anlayışı, tıpkı Ahmet Mithat Efendi'nin sözlerinde[605] vücut bulan devrin diğer yazar ve düşünce insanlarınkiyle aynıdır. Temelinde ise toplumsal kaygı mevcuttur. Zira lügatte, "acele olarak, çarçabuk, süratle, âcilen"[606] anlamları verilen müstâcelen ifadesi, gelmekte olan seyl-i hurûşân karşısında hissedilen kaygıyı yönetebilmek için kullanılmış görünmektedir. Bu kaygıyla şekillenen söylemde gençler ne Avrupa ilimlerinde ne de millî bilgilerde mevcut olan ama bilinmesi müstâcel olan hakikatleri bilmekle görevli kılınmaktadırlar.

Gökalp'in doğduğu dönemde Diyarbakır, çatışma halindeki millî geleneklerin ortasında kalmış bulunuyordu. Gökalp de sınır bölgelerinde yetişmiş başka milliyetçi önderler gibi bu çatışma atmosferinin etkisinde kalmıştır. "Diyarbakır, 16. yüzyılda Osmanlı egemenliğine girene kadar, Araplar ve İranlılar tarafından yönetilmişti. Dolayısıyla, Türk ve diğer Yakın Doğu uygarlıkları arasında kültürel bir sınır bölgesi oluşturmuştu. 20. yüzyıla girerken, kentte Türk olmayan bazı etnik gruplar da yaşamaktaydı. Ermeniler bağımsızlık peşindeydi, Kürt aşiretleriyse merkezî Osmanlı yönetimine karşı ayaklanma halindeydi."[607]

Gökalp'in, doğduğu topraklar dolayısıyla Kürt kökenli olduğu da iddia edilmiştir. Bu iddiayı çürüten bilgiler de vardır. Yazarın dedelerinin yaşadığı bölge, Kürt köyleriyle çevrilmiş olduğu halde, her zaman Türkler'in yaşadığı bir merkez olmuştur.

Gökalp, 1890'da Diyarbakır'daki Askerî Rüştiye'yi bitirdi. Sonraki dört yıl da Diyarbakır'da Mülkiye İdadisi'nde eğitim aldı. "Ezber gerektiren konuları çalışmaktan hoşlanmıyordu; buna karşılık matematikte çok başarılıydı. Özellikle, ders programına bağlı kalmadan, halk edebiyatı ve şiiri okumaya çok meraklıydı. Amcası ona Arapça ve Farsça ile beraber İslâm felsefesi öğretmiş, Gazali, İbn-i Sina, Farabi gibi İslâm

---

[605] Ahmet Mithat'ın ifadeleri; "Oğlum! Yalnız bir şeyi öğrenmeli, fakat mükemmel olarak! Yahut her şeyi öğrenmeli, bittabi nâkıs olarak! Osmanlılığımızın bugünkü haline nisbetle şu iki şıktan bence ikincisi müreccahtır. Ben sana onu tavsiye ederim. Fakat bundan sonra birincisi müreccah olacaktır. Sen de evlâdına onu tavsiye eyle!" şeklindedir. (Ahmet Mithat Efendi'den aktaran Orhan Okay, **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi**, , İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları1991, s. XI.) Zira Ahmet Mithat Efendi, devrin zaruretleri dolayısıyla her şeyden haberdar olunması gerektiğine ve bu noktada bazı eksiklikler bulunması riskinin de göze alınması gerektiğine inanmaktadır. Kendisi de devrin diğer yazarlar da olağanüstü bir dönemin kaygısıyla hareket etmektedirler.

[606] Ayverdi, **Kubbealtı Lugatı**, (Çevrimiçi) http://lugatim.com/s/M%C3%9CST%C3%82CEL 14.02.2021

[607] Heyd, **a.g.e.**, s. 21.

düşünürleriyle Muhiddin Arabi ve Celâleddin Rumi gibi mistikleri tanıtmıştı."[608] Lise yıllarında Fransızca da öğrenen Gökalp, devre hâkim II. Abdülhamid aleyhtarı etkisi altında kalmıştır.[609] Abdullah Cevdet ile bağlantısı olmuştur ve İttihat ve Terakki ile Gökalp'in bağlantısı bu yolla kurulmuştur. Parla'ya göre Gökalp'i Avrupa'nın organizmacı sosyolojisi ve materyalist felsefesiyle tanıştıran da Abdullah Cevdet'tir.

Liseden mezun olması ardından Gökalp, muhalefet dozu yoğun şiirler kalem almaya başlar. Aynı dönemde bir intihar girişiminde bulunur ve ameliyatla hayata döner. Tedavisini, o dönemde kolera salgını nedeniyle bölgede bulunan Abdullah Cevdet ve Rus doktor[610] yapmışlardır. İntihar sebebi olarak çeşitli meseleler ileri sürülse de Gökalp, kişisel felsefesindeki bir bunalım dolayısıyla intihar etmiştir. Bir yandan lisede aldığı Avrupa tarzındaki eğitim diğer yanda aile büyüklerinden aldığı İslâmî ve mistik düşünceler arasında bir zihinsel parçalanma yaşamıştır.[611] Gökalp'in bu devrideki şiirlerinde, yaşadığı ruhsal buhranlar ve ihtilal arzularının izleri yoğundur.[612]

Babasının kendisi için istediği bu olmasına rağmen Gökalp, eğitim için Avrupa'ya gitmez. İstanbul'da yaşayarak Avrupa düşünce akımlarını memleketten öğrenir. 1896 yılında İstanbul'a gelerek parasız yatılı Mülkiye Baytar Mekteb-i Âlisi'ne girer. O dönemde II. Abdülhamid yönetimi karşıtı faaliyetleri ağır basmıştır. Giriştiği siyasî faaliyetler nedeniyle on ay hapis cezası alıp Diyarbakır'a gönderilir. Başka bir üniversiteden herhangi bir akademik unvan da almamıştır. Diyarbakır sürgünü yıllarında okuma faaliyetlerine yoğunluk verir. Bu arada vefat eden amcasının kızı Vecihe Hanım ile evlenir.[613] Bu evlilikten iki çocuğu dünyaya gelmiştir. Ardından

---

[608] Parla, **a.g.e.,** s. 33.

[609] Lise yıllarında başlayan muhalif söyleme olan yatkınlığının en bariz tezahürü, lise dördüncü sınıftan beşinci sınıfa geçeceği dönemde bir okul töreninde "Padişahım çok yaşa!" yerine "Milletim çok yaşa!" diye bağırması olmuştur. Bu davranışı neticesinde hakkında soruşturma açılmıştır. Ziya Gökalp'in bu tutumu ahlak notunun düşürülmesine sebep olur. Son sınıfa geçmiş olmasına rağmen, lisenin beş yıldan yedi yıla çıkarılması ve üç yıl daha okula devam etmesinin istenilmesi sonucu Ziya Gökalp okuldan tasdiknamesini alarak ayrılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şahin, "a.g.m.", s. 2.

[610] Şahin, "a.g.m.", s. 2.
[611] Parla, **a.g.e.**, s. 34.
[612] Kaplan, "a.g.m.", s. II.
[613] Kaplan, "a.g.m.", s. III.

1904'te Vilayet Meclisi Katipliği'ne, 1907 yılında ise Ticaret Odası Başkatipliği'ne getirilmiştir.

1904-1908 yılları arasında Anadolu insanının içinde bulunduğu olumsuz şartları konu alan şiirler ve "Diyarbakır"[614] adlı yerel bir gazetede bölgedeki ekonomik sorunlar üzerine makaleler yazar. Ayrıca "Peyman"[615] adlı bir başka yerel gazetede tarihî ve dinî konularda yazılar kaleme almıştır. 1908 yılında II. Meşrutiyet ilan edilince İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesini kurmuştur. Bu devirde yazdığı makale ve şiirlerde Gökalp henüz Türkçü değil, Osmanlıcı ve İslâmcıdır.[616] Bu gerçek önemlidir zira toplumsal kaygının tezahürlerinden olarak Gökalp üzerinde henüz Avrupalı fikir akımları ve şahsiyetlerin tesiri yoğun değildir. Dışarıdan akan bilginin ve Batı modernitesine dair gelişmişlik algısının yarattığı tazyikin etkisi farklı mecrada kendini göstermektedir.

1908'de Meşrutiyet'in ilanı ardından İttihat ve Terakki içinde önemli görevlere getirilir. Cemiyetin Diyarbakır'daki merkezinin tayiniyle Diyarbakır, Van, Bitlis illeri müfettişi olur. 1909 yılında Cemiyetin Selânik kongresine Diyarbakır temsilcisi olarak katılır. 1918'de parti kendini fesh edene kadar Selanik'te etkili konumda kalmıştır. Selanik'te bulunduğu süreçte stratejik açıdan önemli bir görevi vardır. Zira Selanik, henüz gizli bir örgüt olduğu dönemden itibaren siyasî karargâh olarak belirlenmiştir. Parti içinde saygın bir akîl adam pozisyonuna sahip olur ve bu konumunu sürdürür. Günlük siyasete doğrudan karışmayıp hükümette de yer almıştır. Parti örgütlerine sosyoloji alanında dersler vermiştir. İktisat Derneği ve Türk Ocakları'nın da üyelerinden olmuştur.[617] Bunlarla beraber Selânik'in kozmopolit atmosferi Gökalp'e

[614] Diyarbakır Gazetesi, vilayet resmî gazetesi olarak kuruluşu 1869 yılına ait olan haftalık bir dergidir. Gökalp'in babası Mehmet Tevfik Efendi'nin de on yıldan fazla yönetici olduğu gazetede Gökalp yazılarını, 1904 ve 1908 yılları arasında yayımlamıştır.1908 yılında ise kısa bir süre için başyazar olarak görev yapmıştır. (Ayrıntılı bilgi ve Gökalp'in yazıları için bkz. **Ziya Gökalp, Makaleler I**, Yay.Haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 116-117 ve 1- 41.

[615] Peyman gazetesi kaynaklarda Diyarbakır'ın ilk özel gazetesi olarak yer alır. Gökalp'in teşvik ve destekleriyle çıkmıştır. Gazetenin amacı, Doğu'nun hikmeti ile Batı'nın marifetinin telif ve birleşmesiyle, millî ve samimî bir yüce Osmanlı Medeniyeti doğmasının sağlanması şeklinde ifade edilir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Gökalp, **Makaleler I**, s. 45 – 109 ve 119.

[616] Kaplan, "a.g.m.", s. III.

[617] Parla, **a.g.e.**, s. 33-39.

birçok farklı fikir ve yaklaşımı bir arada görüp tanıma imkânı sunar. Örneğin yazar, Durkheim'in metinleri ile de Selânik'te tanışır.[618]

Bu süreçte Gökalp, "Genç Kalemler" dergisine yazılar yazmaya başlar. Derginin düşünsel atmosferi Gökalp'in fikirleri üzerinde ayrı bir tesir oluşturmuştur. Özellikle yazar, mecmuanın dili sadeleştirme konusundaki gayretlerinin, kendi kanaatleriyle örtüştüğüne işaret etmiştir. Hatta dergiyi, on yedi-on sekiz seneden beri yaptığı sosyolojik tetkiklerle oluşan fikrî mahsullerin zuhuru için bir zemin olarak görür.

Yazar, içinden geçtiği devrin hâkim düşünce akımlarından olarak Türkçülük hareketine yakındır. Konuyla ilk temaslarını, Rusya kökenli Türkçülerden Hüseyinzade Ali[619] aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Ayrıca Gökalp bu devride doğubilimci Léon Cahun'ün araştırmalarını da okumuştur. Bununla beraber özellikle Selanik yıllarında Gökalp için, Fransız sosyolog Gabriel Tarde ve Gustave Le Bon isimleri de önem kazanmıştır. Ayrıca yine Fransız başka bir isim Alfred Fouillee'yi de çokça okumuştur. Hepsi içinde en sevdiği düşünür, Emile Durkheim olmuştur.[620]

Gökalp için Darülfünûn'da tarih felsefesi hocası Ahmet Vefik Paşa'nın eserleri önemli bir etki alanı oluşturur. Paşa'nın, "Şecere-i Türki"yi İstanbul Türkçesine aktarması, "Lehçe-i Osmânî" adlı bir Türk sözlüğü yazması, Türkçülük ideolojisi açısından önemli katkılar sunmuştur. Gökalp, Paşa'nın özel hayatında da milliyetçi bir tavra sahip olduğunu, Türk yapımı olmayan hiçbir ürünü evine sokmadığını ifade eder. Paşa'yı hem ilmen hem de sanatsal açıdan tam bir Türkçü olarak niteler. Ahmet Vefik Paşa, Moliére'in komedilerini, Türk adetlerine uydurarak, şahıs adları ve kişiliklerini Türkleştirerek tercüme etmiştir ve millî bir sahnede oynatmıştır.[621]

---

[618] Kaplan, "a.g.m.", s. III.

[619] Çıkardığı "Füyuzat" (Aydınlanma) adlı mecmuada 1907'de, Türk milliyetçiliğinin amacının Türkçülük, İslâmcılık ve Avrupacılık olduğunu ifade etmiştir. Aktaran: Jacob M. Landau, **Pantürkizm**, Çev. Mesut Akın, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1999, s. 26. Bundan başka Hüseyinzâde Ali Bey, Gökalp'ten önce "Turan" adlı bir şiir yazmıştır. Şiir, Pan-Turanizm idealinin ilk tecellisi olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Tıbbiye'de Türkçülük esaslarını anlatmaktaydı. Bu anlamda Gökalp'in fikriyatını belirleyen çok tarafı olduğu aşikardır. Bkz. Tansel, **a.g.e.**, s. XX.

[620] Parla, **a.g.e.,** s. 37.

[621] Gökalp, **a.g.e.**, s. 7.

Darülfünûn hocalarından Süleyman Paşa, "Târih-i Âlem" adlı eserinin, din ve milliyete aykırı hiçbir unsur barındırmadan kaleme alınmış olmasıyla Gökalp'i etkileyen bir diğer isimdir. Paşa, çeviri metinlerden tarih öğreniminin olumsuz taraflarına vurgu yapmaktadır. Paşa'nın ayrıca bir gramer kitabı mevcuttur ve fakat Gökalp için gramer kitabına Paşa'nın verdiği isim, metnin önemli ve ayırıcı niteliğidir. Zira kitabın adı, Ahmet Cevdet Paşa'nınki gibi "Kavâid-i Osmaniye" değildir, "Sarf-ı Türkî" dir. "Çünkü, dilimizin Türkçe olduğunu biliyordu ve Osmanlıca nâmıyle üç lisandan yapılmış bir dil olamayacağını anlamıştı."[622] Süleyman Paşa bir de "Esmâ-yı Türkiyye" adlı bir eser yazarak, Osmanlıca tesirindeki Türkçe kelimelerin unutulmamasını sağlamaya çalışmıştır. Gökalp, Ahmet Vefik ve Süleyman Paşa'ların Türkçülüğün ilk babaları olduğunu ifade etmektedir.[623]

Gökalp'in etkilendiği isimler ve onların özellikle Avrupa kökenli ilham kaynaklarına odaklandığımızda Türkçülük akımının fikrî anlamda beslendiği zeminin Avrupalı metinler olduğunu görmek mümkündür. Süleyman Paşa'nın Türkçülüğüne Deguignes'in etki ettiğini belirtilmektedir. Tıpkı Ahmet Vefik ve Süleyman Paşa'lar gibi Türk milliyetçiliğinin fikir babaları olarak görülen Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura da yaklaşımlarını, Avrupa kökenli fikir ve isimlerin etkisinde şekillendirmişlerdir. Örneğin Akçura ve Ağaoğlu Ecole Libre des Sciences Politiques'in kurucu ve yöneticisi olan Emile Botmy'nin derslerine devam etmişlerdir. Ayrıca Ağaoğlu, Ernest Renan'la doğrudan ilişki içinde olmuştur.[624]

Türkçülüğün ilk evresine etki eden bu yazarlarla beraber Gökalp ikinci evrede, Léon Cahun'un etkin olduğunu belirtir.[625] Bunlarla beraber dönem dönem Gökalp için Comte'un Fransa'daki takipçisi Bergson ve Durkheim, Charles Renouveir, Emile Boutroux ve Alfred Fouillée etkili olmuşlardır.[626] Özellikle Durkheim'den etkilenmiş olması Gökalp'i, dayanışmacı-solidarist korporatizmiyle[627] görece demokratik ve

---

[622] Gökalp, **a.g.e.**, s. 8.
[623] Gökalp, **a.g.e.**, s. 9.
[624] Gürsoy Şahin, "II. Meşrutiyet Döneminde Pozitivist Anlayış ve Bu Akımın Türk Modernleşmesindeki Yeri", **100. Yılında II. Meşrutiyet Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitab**ı, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009, s.242.
[625] Gökalp, **a.g.e.**, s. 7-10.
[626] Şahin, "a.g.m.", s. 235-236.
[627] Korporatizmin ayrıntılı açıklaması için bkz. Parla, "Önsöz", **a.g.e.**, s. 7-15.

çoğulcu bir siyaset kuramı içine dahil eder. Yazar, Durkheim dışında okuduklarının çoğunu eleştirmiştir ve fikri bakımdan en çok ondan etkilenmiştir. Yazılarında ayrıca Jean-Jacques Rousseau ve Immanuel Kant'a da açık atıflar bulunur. Düşüncesinin özünde onlara yakınlık görülmektedir. Sentezci bir sistem geliştirmiş olan Gökalp için Durkheim solidarizmi fikrî temellerinden biridir; diğerleri kültürel Türkçülük ve ahlakçı tasavvuftur.[628] Bunlarla beraber Gökalp için sosyoloji bilimi ve sosyologların, araçsal bir niteliği olduğunu ifade etmek gerekir. Örneğin, "Durkheim sosyolojisine bağlılık iddiâsında bulunmakla beraber, hiçbir zaman bu mektebin objektif usullerine riâyet etmemişti; çünki her şeyden önce memleketin büyük ve hayatî mes'elelerine sür'atli bir hal çaresi bulmak istiyor ve sosyolojiyi bu hususta bir yol gösterici, bir vâsıta olarak kullanmak gayesini ta'kip ediyordu."[629]

1912 senesinde Selanik'ten İstanbul'a dönen Gökalp, sosyoloji profesörü olarak İstanbul Üniversitesi sosyoloji bölüm başkanlığına atanır.[630] Onun için sosyoloji ilmi, Osmanlı toplumunun diğer milletlere üstün gelebilecekleri bir yeni ilim şubesi olmasıyla kıymetlidir. Meseleyi ele aldığı bir makalesinde[631] Gökalp, ilm-i ictimâ'nın Osmanlı için ne denli uygun ve ihtiyaç duyulan bir ilim olduğunu vurgular.

Osmanlı bünyesinde, çok çeşitli diller, dinler, ahlaklarda milletler barındıran bir devlettir. Medenî gelişimin tüm devirlerine ait toplum biçimlerini bünyesinde görmek mümkündür. Bundan dolayı, toplumların çeşitli özelliklerini ele alan, irdeleyen bir ilim olarak sosyoloji Osmanlı'ya oldukça münasiptir. Ayrıca Osmanlı bu ilme muhtaçtır. Gökalp bu nedenle sosyoloji ilmine eğilmiş ve onu okutmayı bir vazife bilmiştir. Sosyoloji ilmi de onun açısından kurtuluş ihtiyacının, varlık-yokluk mücadelesinin bir enstrümanıdır. Zira birçok farklı milletten oluşan Osmanlı yapısı içinde birbiriyle uyum ve denklik sorunları söz konusu olmaktadır. Bundan dolayı fikrî ayrılıklar ve duygu çatışmaları yaşanmaktadır. Gökalp için sosyoloji bilimi, Türk

---

[628] Parla, **a.g.e.**, s. 50-51.

[629] Fuad Köprülü, "Ziya Gökalp'e Âit Bazı Hatıralar", **Limni ve Malta Mektupları**, Yay. Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965, s. XXV.

[630] Gökalp'in 1913-14 yılında okuttuğu sosyoloji derslerinin ders notları, vefatından sonra basılmıştır. Bkz. Ziya Gökalp, **Tamamlanmamış Eserler**, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, Ankara, Ziya Gökalp Derneği Yayını, 1985.

[631] Ziya Gökalp, "İlm-i İctimâ", **Peyman**, Diyarbakır, 28 Haziran 1909. Aktaran: Gökalp, **Makaleler I**, s. 48 – 49. Gazetenin bu sayısında Gökalp yazılarını farklı künyelerle yayımlamıştır. Bu metninde kullandığı künye, Hüseyin Vedat'tır.)

insanının modern bir ulus olabilmek için, neye sahip olduğu veya neyi kaçırdığının bilgisini sunması açısından stratejik bir öneme sahiptir.[632] Tüm bu nedenlerden dolayı Gökalp'e göre, sosyoloji ilmi bu tip sorunları çözebilme potansiyeline sahip bir ilim olarak Osmanlı için son derece gereklidir. Bu üst başlıkta yazdığı, "İlm-i İçtima Dersleri, İlm-i İçtima-ı Dinî, İlm-i İçtima-ı Hukukî ve Amelî İçtimaiyat adlı metinleri İstanbul Üniversitesi'nde sosyoloji üst başlığında verdiği derslerin notlarından oluşmuştur. Yine "Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler"[633] başlıklı çalışması de mezkûr amaca hizmet etmek maksadına mebnidir.

Sonraki dönemde Gökalp'in Türk Yurdu dergisinde de yazıları yayımlanmaya başlar. Keza başka birçok dergi ve yayın organında yazı ve manzumeleri yayımlanmıştır; İslâm Mecmuası (1915-1916), Millî Tetebbular Mecmuası (1915), İktisadiyyat Mecmuası (1915), Muallim dergisi (1916-1917-Buradaki yazıları Millî Terbiye ve Maarif Meselesi adı altında derlenmiştir), İçtimaiyyat Mecmuası (1917), Yeni Mecmua (1917-1918). Ayrıca Kızıl Elma (1914) ve Yeni Hayat (1918) adlı şiir kitapları bulunmaktadır.[634] İçtimaiyyat Mecmuası Türkiye'de sosyoloji alanındaki ilk dergidir. Necmeddin Sadık ile beraber Gökalp derginin başındaki isimlerdir.[635]

18 Mart 1920'de son Osmanlı parlamentosu İngiliz işgal ordusu tarafından dağıtılınca, yüzlerce politikacı ve yazarla beraber Gökalp de Malta'ya sürülür. Bu dönem, 1919 – 1921 yılları arasında yazarın fikirlerini yeniden ele aldığı bir dönem olmuştur. Eserlerini yeniden ele almış ve düzeltmiş, yeni taslaklar hazırlamıştır. Ayrıca bulunduğu mekânda "tek hocalı üniversite" gibi çalışarak eğitim faaliyetlerini sürdürür.[636] Öğrencilerinden bir kısmı ise sürgündeki eski bakanlar, milletvekilleri

---

[632] Berkes, **a.g.e.**, s. 22.
[633] Ziya Gökalp, **Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler**, Yay.Haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1992.
[634] Parla, **a.g.e.**, s. 38.
[635] Şahin, "a.g.m.", s. 227.
[636] Gökalp 22 Eylül 1919 -30 Nisan 1921 tarihleri arasını kapsayan Malta sürgünü döneminde, İttihat ve Terakki'nin bürokratik ve siyasî birçok figürü ve aydınlardan oluşan istekli bir katılımcı grubuyla yoğun felsefe, eski Türk siyasi, kültürel ve sosyolojik tarihi, Türklerde ahlâk, İslâmiyet esasları, Türklerin İslâmlığa hizmetleri başlıklarıyla dersler yapmıştır. Bunlardan özellikle felsefe derslerine dair kapsamlı notlar kaleme almıştır. Ağırlıkla Yunan felsefesi ve Batı modern düşüncesinin yazıldığı ders notlarında felsefe tarihi bilgilerinden ziyade, okuduğu metinlerden kendi birikimi dahilinde felsefenin birtakım meselelerine dair izahatta bulunur. Özellikle II. Meşrutiyet devrinin bittiği işgal ve Cumhuriyet dönemlerine girildiği dönemde yazılması bakımından Gökalp'in felsefe ders notları, tezin değerlendirme çizgisi dışında kalmaktadır. Zira dersler, vakıanın tazyiki ve zorlamasıyla vücuda gelen söylem kapsamı harici bir takım ders içeriklerini barındırmaktadır. Felsefe dersleri hakkında ayrıntılı

olmuştur. 1921'de serbest bırakılarak ülkeye dönen Gökalp, İstanbul Üniversitesi'ndeki görevine ya da başka bir göreve iade edilmez. Diyarbakır'a dönerek lise ve yüksek öğretmen okulunda sosyoloji ve psikoloji dersleri vermeye başlar. 1922-1923'e arasında "Küçük Mecmua" adlı bir dergi çıkarmış ve İstanbul'daki fikir hareketlerini Diyarbakır'dan yönlendirmiştir.[637] Bunun yanında Mustafa Kemal'in kurduğu "Telif ve Tercüme Heyeti" ne dahil edilir.[638]

İstanbul'daki yeni süreçte Gökalp'in, Cumhuriyet, Yeni Mecmua, Türkiye, Yeni Gün, Hakimiyet-i Milliye gibi büyük günlük gazetelerde yazıları yayımlanmıştır. 1922 yılında ise Ankara'da Maarif Vekaleti yayın ve çeviri dairesini yönetmeye başlar. 1922'de "Türk Töresi" adlı metni ile 1923'te ulusal yaşamın tüm alanlarına uygulanacak ilkeleri yazdığı "Türkçülüğün Esasları"nı yayımlar. Türk halk öyküleri derlemesi olan "Altın Işık" adlı çalışması 1923 yılında yayınlanır. 1926'da yayımlanacak "Türk Medeniyet Tarihi" adlı kitabın ilk cildini de 1923'te bitirir. Bir başka metni "Doğru Yol", Cumhuriyet Halk Fırkası'nın uygulamalarını desteklediği bir siyasi risaledir. 1947 yılında "Fırka Nedir?" adı altında bu siyasi risale, Yeni Mecmua'daki yazılarıyla beraber derlenmiştir. 1923 yılında İkinci Büyük Millet Meclisi'ne Diyarbakır milletvekili seçilir. Meclis Eğitim Encümeni'nde görev alır. 25 Ekim 1924 tarihinde vefat eder.[639]

4.1.1. Milliyetçilik/Türkçülük Yaklaşımının Oluşum Süreci

"Bugün kelimeyi kullandığımız biçimiyle milliyetçilik, Ortadoğu'ya XIX. yüzyılda dışarıdan gelmiştir. Avrupa'daki dile ve ülkeye dayalı ulus kavrayışı İslam dünyasına sızarken, milliyetçilik fikri ile bu fikrin içeriği yavaş yavaş dönüşüm geçirmiş, bu süreçte yeni bir şekil ve içerik kazanmıştır."[640]

---

bilgi için bkz. Ziya Gökalp, **Felsefe Dersleri**, Sadeleştiren ve Yay. Haz. Ali Utku, Erdoğan Erbay, Konya, Çizgi Kitabevi, 2006.

[637] Parla, **a.g.e.**, s. 39-42.

[638] Kaplan, "a.g.m.", s. IV.

[639] Parla, **a.g.e.**, s. 42-43.

[640] Bernard Lewis, **Babil'den Dragomanlara**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Kapı Yayınları, 2008, s. 698.

On dokuzuncu yüzyıl öncesinde, Osmanlı İmparatorluğu gibi siyasî yapılar Batı Avrupa'daki aynı dönemin siyasî yapılarından çok farklı değildi. Siyasî ve ekonomik anlamda dengeleri değiştiren Fransız Devrimi ile Sanayi Devrimi olmuştur. Milliyetçiliğin Avrupa içindeki çıkış şartları açısından meseleye yaklaştığımızda, Fransız Devrimi'nin yarattığı yeni toplumsal ve siyasî atmosferde hanedan kaynaklı bir yönetimin meşruiyet zemini kalmamıştır. Onun yerine son derece kutsal bir atıfla halk egemenliği fikri yerleşmiştir. Bununla beraber Sanayi Devrimi de daha önce benzeri görülmemiş altyapısal güce sahip devletlerin ortaya çıkışını sağlamıştır. Bu güçlü yeni siyasî yapılar yerel toplulukları ve onların birbirinden kopuk dünya görüşlerini yok etmişlerdir. "On sekizinci yüzyılın sonlarında siyasal ve ekonomik alanlarda gerçekleşen bu iki devrim Avrupa'nın önde gelen devletlerindeki geleneksel *gemeinschaft*[641] düzenini geri dönülmez şekilde ortadan kaldırdı ve yerine milliyetçilik ilkesiyle birbirine bağlanmış *Gesellschaft* [642]topluluklarını getirdi."[643]

Böylece Avrupa modernleşmesiyle Osmanlı ve dünyanın büyük bölümüne yayılan yeni siyaset, toplum ve insan algısı milliyetçilik gibi bir yeni ideolojiyi beslemiştir. Çünkü benlik algısı, daha geniş bir bütünün parçası olarak imparatorluk içinde oluşan insanlar topluluğu halinde yaşamaktan, parçalara ve farklı etnik yapılara ayrılmış, bireysel çıkarlarının peşine düşmüş insanlardan oluşan bir toplum içinde yaşamaya geçmiş olmak, yeni bir kültürel dünya görüşünü gerekli kılmıştır. Düşünsel atmosfer, realiteyi çerçeveleme çabasındadır. Bu realite için ortak bir zemin ve ortak bir birliktelik fikri, ulus devlet siyasetiyle sağlanmış olur. Milliyetçilik, ulus devlet yapısının ideolojik atmosferinin sağlanması açısından gerek şart halini alır. Osmanlı Devleti gibi, bünyesindeki çeşitli halkların bağımsızlık mücadelesi verdiği, ayrışmakta olduğu ve küçülen bir siyasî yapı için ise manzara kaygı uyandırıcı olmuştur. Bu kaygı, bir hanedan tarafından yönetilmiş olmakla ve ulus devlet yapısından uzak kalmış olmakla damgalanmışlık sebebiyledir. Bu damgadan kurtulabilmek adına dönüştürücü

[641] Zarakol bu ifadenin Almanca olduğunu ve "topluluk" anlamına geldiğini belirtir. Açılımı ise bireylerin kendi çıkarlarından daha çok topluluğun çıkarına duyarlı oldukları ve ortak inançlara dayalı toplumsal örgütlenme şeklindedir.
[642] Zarakol bu ifadenin Almanca olduğunu ve "toplum" anlamına geldiğini belirtir. Kelime, "daha geniş anlamda toplumun çıkarları bireyin çıkarlarının önüne geçmez. Bireylerin kendi çıkarlarının peşinden gitmesiyle toplum düzeni sağlanır" anlamını muhtevidir.
[643] Ayşe Zarakol, **a.g.e.**, s. 75.

elit (ki devre hâkim olanlar İttihat ve Terakki siyasetçileriyle çevrelerindeki aydın kadrolardır) hızlıca milliyetçi ideale inanmış ve onun gereklerini yerine getirecek alt yapıyı kurgulamak gereği hissetmişlerdir.

Devre hâkim yeni düşünsel yaklaşımların tazyikiyle ya da farklı motivasyonlar eşliğinde oluşan milliyetçi atmosferi besleyen tarihî realiteler de söz konusudur. Çarlık Rusya'sının Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma yoluyla hakimiyetini arttırma politikalarına muhalif, inanç ve ulusal köken temelli tepkiler geliştiren Türkî gruplar, coğrafî anlamda yakınlarındaki Osmanlı Devleti'yle yakın temas halindedir. II. Abdülhamid'in yarı Panislamistliği de bu yakınlığı mümkün kılan etkenlerden olmuştur. Zira Türkî gruplar öncelikle inançları çerçevesinde bir tepki geliştirdiler. Bununla beraber özellikle güneydoğu Avrupa kökenli olarak gelişen milliyetçilik akımı, onlar için kullanışlı hale gelmiştir.[644]

Güncelle fikrî ve pratik yakınlığı mümkün kılan sebeplerden olarak Balkan Savaşları sırasında alınan yenilgiler önemli etkenlerdendir. Keza bu yenilgilerle gelen Rus ve Bulgar birliklerin saldırıları da etkilidir. 1877-78 Osmanlı-Rus savaşındaki yenilgiler ve ardından yaşanan gelişmelerle zorunlu göçe maruz kalan Türkler, varlık-yokluk kaygısında bir seçim yapmak zorunda kalırlar. Dolayısıyla bu devirden itibaren ağırlık kazanan, birliği milliyetçi ideoloji çerçevesinde sağlama yönündeki seçim bir toplumsal kaygı tezahürü olur. Yok olmak endişesi karşısında milliyetçilik, faillerin Panslavcı ve Ruslaştırıcı politikalarına tepki olarak yoğunlaşmıştır. Özellikle Panslavcı politikaların esas hedefi Osmanlı İmparatorluğu olmuştur. Dolayısıyla Avrupa kökenli milliyetçilikle meşruiyet kazanan yeni fikrî zemin, Türkçü bir politika haline gelirken Panslavcı taktik ve terimleri de kullanır hale geldi.[645]

Aydınlanma düşüncesinin önemli çıktılarından olarak pozitivizm de Osmanlı entelektüel zihinleri dahil Batı dışı toplulukların düşünce ve eylem alışkanlıklarını etkilemiştir. Milliyetçilik de bu etkilenme zeminlerinden biri olmuştur ve pozitivizm, toplumsal meseleler ve sosyal ilimler çerçevesinden ele alınmıştır. Yönetici kadro için pozitivizm, milliyetçilik çıktısı olan bir pozitivizmdir. Jön Türkler'deki milliyetçilik ve dünyevilik yahut Batıcılık da pozitivizm ile gelişmiştir. Ernest Renan'ın

[644] Landau, **a.g.e.**, s.18.
[645] Landau, **a.g.e.**, s. 18-19.

tanımlamaları ile desteklenen ve tarihsel olarak gelişmiş bir Fransız millî karakterini idealize eden milliyetçilik kavramsallaştırması Jön Türkler için belirleyici ideallerdendir.[646] Önemli bir Jön Türk ve İttihat ve Terakki figürü olarak Gökalp için de pozitivizmin anlamı büyüktür. Gökalp'in topluma bakışında idealist pozitivizm[647] hakimdir. Kendisinin "içtimaî mefkûrecilik" adını verdiği toplum yaklaşımında bilimsel yöntem olarak pozitivist tasavvur etkili olur. Ayrıca Gökalp'in Türkçülüğü Batılı yeni düşünsel kodlarla entegre olmuş bir surette ve Rusya kökenli Türkçülerin yaklaşımlarından da ayrışarak[648] ortaya çıkmıştır.

"Osmanlı döneminde çok açık dile getirilmemiş olsa ve daha çok 1911 sonrasında yaygınlık kazansa da millî bir öz tanımlama arzusu, Türkiye modernleşmesinin belirgin bir özelliğidir. Osmanlı kültürünün, modern olma arzusuyla Doğulu sayılarak ötekileştirildiği millî kültürün inşası sürecinde, Osmanlı edebiyatı da halk edebiyatı ve "divan edebiyatı" olarak ikiye ayrılmış ve bu sayede ikiye bölünmüş gelenekten birisi sahiplenilirken, diğeri dışarıda bırakılmak istenmiştir. Halk edebiyatının sahiplenilmesi yoluyla, "seçkinci", "gayrimillî" ve "irrasyonel" bulunan "divan edebiyatı" ötekileştirilmiş ve halk edebiyatı örnek alınarak, o zamanki deyişle asrî/muasır bir edebiyatın yaratılabileceği umulmuştur. Tezin bir sonraki bölümünde ele alınacağı gibi, bu arzu Ziya Gökalp'in hars-medeniyet sentezinde cisimleşmiştir."[649]

Tanzimât devri ile başlayan süreçte milliyetçilik çerçevesinde gelişen fikirler, dinleri ne olursa olsun Osmanlı tebaasının kanun önünde eşitliği yönündeki düzenlemeler neticesi oluşan atmosferin ürünlerindendir. Kanun önünde eşitlik ilkesi Osmanlılar üzerinde büyük bir değişim yarattı zira devlet, o zamana kadar gayrimüslim unsurların iç işlerine karışmamaktaydı. Bu noktadan itibaren oluşmaya başlayan ulus kavramı, eşit ve özgür bir Osmanlı milleti fikri, farklı isim ve yönelimlerle savunulsa da, ana akım yaklaşımlardan oldu. Bu durum Fransız Devrimi etkisiyle oluşmuş ve Fransa örneğindeki gibi bir ulus yaratma idealinden beslenmiştir.[650]

---

[646] Şahin, "a.g.m." s. 242.
[647] Parla, **a.g.e.**, s.56.
[648] Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 411.
[649] Yalçın Armağan, "Türk Şiirinde Modernizm", Doktora tezi, **Bilkent Üniversitesi**, 2007, s.44-45.
[650] Masamı Aramı, "Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, ed. Mehmet Ö. Alkan, C.1, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 180.

Meşrutiyet yılları ve sonrasında farklı biçimler alarak etkisini sürdüren şekilleriyle milliyetçilik, ilk numunelerini daha Ziya Paşa'nın "Şiir ve İnşâ" adlı metninde gösterir. Yazar Osmanlı şiirini, o geleneğin içinde büyümesine rağmen kendine ait saymaz. Osmanlı şiirinin, Arap ve İran kültüründen etkilenmesi dolayısıyla bünyedeki yabancı varlık olarak görür. "Harabat" ta bu fikirlerini değiştirse de Ziya Paşa'nın yabancı etkisi olarak gördüğü unsurları çıkarmak ve edebiyatın kimliğini saflaştırmak arzusu sürer. Modernleşmenin dayattığı kendini yeniden tanımlama zarureti ve dünyayı algılama biçiminde gerçekleşen kökten değişim nedeniyle Osmanlı şiiri, estetik değerini yitirir. Artık yerine ikame edilecek yeni bir edebiyat aranmaya başlanmıştır.

"Ziya Paşa, Osmanlı şiirinin büyük üstadı sayılan şairlerini Arap ve Acem kültürünü taklit etmeleri nedeniyle Osmanlı şairi saymamakta, hatta bu şairleri Arap ve Acem üslubunu yalnızca taklit etmekle yetinmeyip bu iki edebiyatın "efkâr ve ma'âniye"sini yani kültürünü taklit etmekle ve mensup olduğu "millet'in dili ve edebiyatını aramamakla suçlamaktadır. Ziya Paşa, "millet" derken elbette 1908 sonrası anlamında "Türk milleti'nden, 1923 sonrası anlamında da "Türk Ulus'undan söz etmemektedir. Buna rağmen, onun bu düşünceleri dile getirirken duyduğu kaygılar Türkiye modernleşmesini uzun yıllar uğraştıracaktır."[651]

Milliyetçilik, Yusuf Akçura[652] ve Ahmet Ağaoğlu gibi, Çarlık yönetiminden kurtulmaya yönelik milliyetçi çabalara önderlik eden Rusya kökenli isimler için ne denli kullanışlı olduysa Jön Türk devrinden itibaren Batılılaşma çağında, Osmanlı aydınlarının birçokları için de o denli kullanışlı bir enstrüman olmuştur. Gökalp bundan önce milliyetçilik akımının Rusya'da iki büyük Türkçü tarafından başlatıldığına dikkati çeker. Mirza Fethali Ahundzâde ve Gaspıralı İsmail'in isimleri ortak bir dilde birleşme idealine hizmet etmiş iki önder isim olarak zikredilir. Ahundzâde'nin Âzerî Türkçesi'nde yazdığı komedileri tüm Avrupa dillerine tercüme

[651] Armağan, "a.g.m.", s. 61.

[652] Kendisi İsmail Gaspıralı'nın akrabasıdır ve Rusya içinde Türkçülüğün en büyük ideoloğu olmuştur. 1904 yılında Kahire'de çıkan "Türk" adlı bir dergide "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makalesini yazarak Türkçülüğün varoluş nedenini açıklamıştır. "Akçura bu yazısında Osmanlıcılığı ele alıyor ve reddediyordu. Çünkü Osmanlıcılık Türklerin haklarını azaltıyordu. Panislamizm, Osmanlı İmparatorluğu içinde Müslüman olmayan gruplarla çelişki oluşturduğu için övülüyordu. .. . İlk kez milliyetçilik, imparatorluğun kalanı için uygulanabilirliği ve yararlılığıyla Osmanlıcılığa ve Panislamizme karşı açıkça tercih edilen tutarlı bir seçenek olarak öneriliyordu. Bu makale aynı zamanda Pantürkçülüğün siyasi yanına dikkat çekerek onun kısa ve özlü bir tanımını ortaya koyuyordu. Gaspıralı ve savunucuları ise vurguyu kültürel alana yapmışlardı." Aktaran:Landau, **a.g.e.**, s. 26.

edilmiştir. Gaspıralı'nın "Tercüman" adlı gazetesi, kuzey, batı ve doğu Türkleri'ni bir ortak dilde birleştirmiştir.[653]

Uzun zamandır kullanımda olan "dış Türkler" ifadesinin kapsadığı Türkî gruplar, 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında Osmanlı toprakları dışında özellikle de Çarlık Rusya'sında yerleşik haldeydiler. Yeni türden milliyetçilik anlayışını benimsemişlerdir. Aralarındaki bir avuç entelektüel, Türkçülük ideolojisini tohumlarını atmıştır. Bu yüzyıllarda başlıca Türkî gruplar, Volga Tatarları, Kırım Tatarları, Kazaklar, Türkmenler, Özbekler, Kırgızlar ve Azeriler olmuştur. Çarlık Rusya'sının iktidarını kabul ettirmek adına attığı adımlar karşısında Türkî gruplar, nüfusça çoğunlukta oldukları bölgelerde, merkezî yönetimin uzaklığı ve yerel denetimin eksik ve yetersiz kalması dolaysıyla, Rus yönetimine katlanabilir olmuştu. Bununla beraber 19. yüzyıldan itibaren geliştirilen Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma politikaları karşısında Türk gruplar, Türklük ve İslâmlık doğrultusunda tepkiler geliştirirler. II. Abdülhamid devrinde panislamist eğilim doğrultusunda Osmanlı ile yakınlaşan[654] bu gruplar bir sonraki aşamada daha kullanışlı hale gelen milliyetçi/Türkçü söylemin Osmanlı aydınları arasında yayılmasına aracılık etmişlerdir.

Tatar Türkleri, Türkî gruplar arasında milliyetçi ideolojiye en yakın grup olmuştur zira Tatarlar, hem Osmanlı topraklarına coğrafî olarak yakındır hem de Rus yönetimi altında en uzun süre kalarak Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma politikalarına en fazla maruz kalanlardır. Onlar arasında bir önder burjuva grup, daha 17. yüzyılda oluşmaya başlamıştı ve ulusalcı bir uyanışa önderlik edebilecek nitelikteydiler. Türkçü eğilimler ilk olarak ortak dil vurgusunda kendini gösterdi zira Türkî gruplar birbirlerine coğrafî olarak yakın değillerdi. Gazete ve mecmua gibi yeni medyanın araçlarını kullanarak ortak bir dil gerekmektedir. Ayrıca bu dilin tüm halklarca anlaşılabileceği bir sadelikte olması gerektiğine dair fikir, ilk olarak Tatar aydınlar arasında yaygınlaşmıştır. Okuma yazma oranlarını arttırmak için eğitimde reform,

[653] Gökalp, **a.g.e.**, s. 9-10.
[654] Landau, **a.g.e.**, s. 17-18.

dilde sadeleşme ve yayınlar yoluyla milliyetçi propagandanın arttırılması[655] Osmanlı aydınlarından evvel Türkî grupların Türkçü politikalarının çerçevesini oluşturmuştur.

Bu anlamda yukarıda da ismi zikredilen İsmail Gaspıralı (İsmail Gasprinski ya da Gasparinski) eğitim, dil reformları ve gazetecilik yoluyla milliyetçi propaganda çalışmalarında öncü bir isim olmuştur. Gaspıralı'nın, Rus yöneticiler ve Müslüman Mollalarla çatışmış olması; eğitimde reform önerisi ile "Usul-ü Cedid" adıyla geliştirdiği yeni bir eğitim programı geliştirmesi; eğitim dilinde ağırlıklı olan Arapça ve Kur'an'ın öğretimi yanına Türkçe'yi ekleterek, aydınların kendi dillerine hâkimiyetini sağlamak istemesi ve gazetecilik alanındaki gayretleriyle, Osmanlı aydınlarına çok benzediğini ifade edelim. Gaspıralı'nın 1883'te Rusya'da çıkarmaya başladığı "Tercüman"[656] gazetesi, devrinde milliyetçi firiklerin en önemli yayılma aracı haline gelmiştir. 1880'lerde 5000 ve yirmi yılda 6000 tiraja ulaşan Tercüman gazetesinin başarısı, devrin nüfus yoğunluğu düşünüldüğünde oldukça büyüktür. Bu başarıda, kullandığı dilin "Lisan-ı Umumi" adıyla oluşan yeni ortak dil olmasının katkısı yoğun olmuştur.[657]

Milliyetçilik ideolojisinin yaygınlaşması gayretinde kendini gösteren toplumsal kaygı, Türkiyat alanında akademik çalışmaların çoğalmasını da tetikler. Bu dönemde Osmanlı Devleti içinde Türkoloji alanı gelişmeye başlar. Kısmen Avrupa'daki çalışmaların etkisi altında, 19. yüzyılın son dönemlerinde Türkiyat çalışmalarına ilgi gelişir. "Yerli akademisyenler geçmişlerini, dillerinin zenginliğini ve edebiyatlarının güzelliğini yeniden keşfettiler."[658] Söz konusu yeniden keşif aslından zımnen, mezkûr birikimle bağın kopmuş olduğunun işaretidir. Dolayısıyla uzak geçmişi hedef alan doğrusal bir tarihî ve kültürel hat çekilerek, köken bilgisine dair yeni bir anlatı zemini oluşturulur. Örneğin bu dönemde Necib Asım, Leon Cahun'un "Asya Tarihine Giriş" adlı metnini tercüme etmiştir. Bu metin İttihat ve Terakki çevresindeki aydınlar üzerinde, Türkçü bir övünç kaynağı olarak büyük etki yaratmıştır. Ziya Gökalp de bu grup içindedir.

---

[655] Landau, **a.g.e.**, s. 19-20.
[656] Landau, **a.g.e.**, s. 20-21.
[657] Landau, **a.g.e.**, s. 22.
[658] Landau, **a.g.e.**, s. 49.

Milliyetçiliğin toplumsal kaygı ile bağlantısı, Fransız örneği üzerinden idealize edilmesi ve yaşanan yıkımlar karşısında bir birlik oluşturabilmenin fikrî altyapısı olarak addedilmesi ile kurulabilir. Örneğin Yusuf Akçura'nın İstanbul'a göç edişi ardından kurduğu Türk Derneği'nin beyannamesinde birçok başka dikkat noktasıyla beraber derneğin kuruluş amacından bahsederken, milliyetçiliğin dünya politikası üzerinde büyük etki yapan bir politik düşünüş tarzı olmasına değinir. Bu nokta, ülke dışında olan bitenlerin, ülke içindeki kavramsal yönelimleri belirlemiş olmasına dair önemli bir örnektir. Akçura, dünyada bu denli etkin olan bir kavramın Osmanlılar için unutulmuş olmasından bahisle, milliyetçiliğin devrin siyaseti için sahip olduğu kıymetine işaret eder. Ayrıca yine Rusya'dan gelen Hüseyinzâde Ali Bey'in, Türkçülük akımını aktarması bakımından özellikle öğrenciler üzerinde etkisi yoğun olmuştur. Hüseyinzâde'nin "Tûran" şiiri ile beraber Gökalp, Mehmet Emin Bey'in "Ben bir Türk'üm, dinim, cinsim uludur" mısraıyla başlayan şiirini Türk hayatında yeni bir inkılabın başlangıcı olarak görmektedir. Mehmet Emin Bey'in Türkçülüğüne kaynak, Cemâleddin Afganî olmuştur ve Afganî kendisine, "halk dilince, halk vezninde millet sevgisiyle dolu şiirler yazmasını tavsiye" etmiştir.[659]

Bu noktadan sonraki aşamada Türkiye kültür politikaları açısından Ziya Gökalp, merkezî bir konuma sahip olur. Zira öncesinde ideoloji olarak Türkçülük Türk kültür politikasında, sistemli bir yapıya sahip değildi. Hakkında çokça yazılan fakat herkesin üzerinde anlaştığı bir yaklaşım henüz ortaya çıkarılmamıştı. Dolayısıyla Türkçü stratejiler ve taktikler sistemleştirilme gereksinimi içindeydi. Yöntemsel olarak Gökalp bu sistemleştirme işine ilk girişen kişi olmuştur.[660] "Özellikle 1911 sonrasının baskın edebiyat programını, saydam biçimde Türkçülüğün Esasları'nda bulmak olanaklıdır. 'Gökalp'in sistemi, Türkiye'de yürürlükte olmuş temel siyasi söylem ve pratiğin parametrelerini koymuştur.' Yalnızca siyasal söylemi değil, Cumhuriyet'in kültür programlarını da Ziya Gökalp'in sentezi belirlemiştir."[661]

Gerek Çarlık Rusya'sından 20. yüzyıl başında göçen Türkler aracılığıyla gerekse yerli unsurlar eliyle olsun milliyetçilik, toplumsal kaygı karşısında üretilen

[659] Aramı, "a.g.m.", s.182.
[660] Landau, **a.g.e.**, s. 57.
[661] Armağan, "a.g.m.", s.75.

kavramsal çerçevelerden biri olarak gelişir. Zira verilen varlık-yokluk mücadelesinde milliyetçi birlik vurgusu, düşmanın da kullandığı enstrümanlardandır. Bununla beraber Osmanlı aydınları için Türkçülük, öncelikle Osmanlı Türkleri'nin milliyetçiliğini tanımlama[662] çerçevesinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla dış Türkler arasında gelişen Pantürkçülük'ten farklı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Daha sonrasında Çarlık Rusya'sı kökenli Türkler 'in fikirleriyle sentezlenen yapısıyla Osmanlı için Türkçülük, daha kapsayıcı bir anlama bürünür.

Burada Türkler'in Osmanlı toplumu içinde kendilerine dair algılarının, Türkçülük yaklaşımını belirleyen unsurlardan olduğunu da eklemek gerekmektedir. Milliyetçi akımın öncü isimleri tarafından Milliyetçilik, dünyada yaygınlaşırken Osmanlı'da bu durum bir gecikmişlik psikolojisi üzerinden ele alınır. Milliyetçiliğin Osmanlı içinde bir karşılığının olmamanın bir sebebi de Türkler'in kendilerini bir millet, ayrı bir etnik grup olarak değil, genel olarak Osmanlı Müslümanlarının öncü sınıfı olarak görmeleridir. "Tahsilli Türkler kendilerini görgüsüzler diye hor gördükleri Türk Köylüleri veya çiftçileriyle bir tutmadılar (tam da bu ikincilere yakıştırılan Türk kelimesi, daha çok, aşağılayıcı bir terimdi.) Ziya Gökalp'in vaz'ettiği türde Türkçü bir milliyetçiliğin egemen Türklerin tek ideali olarak kesin biçimde belirmesi, Birinci Dünya Savaşı içinde ve sonrasında ortaya çıkan koşullardan dolayı idi."[663] Türkiye ve Türk kelimeleri, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu için yeni kelimelerdir. "Bir Türk kimliği bilincinin izlerine Osmanlı'nın ilk dönemlerinde rastlansa da, bu izler imparatorluğun ve dinî geleneğin ağırlığı altında kalıp silinmiştir. XIX. yüzyıla kadarki Osmanlı yazılarında, sonraki tarihlerde kaleme alınmış metinlerin birçoğunda da 'Türkiye' kelimesi kullanılmaz."[664]

Dolayısıyla sonradan güçlenen milliyetçi ve Türkiyeci tasavvur ışığından geçmişe bakıldığında Osmanlı Türkleri açısından, uzun zamandır kaybolduğu iddia edilen bir "ulusal Türk kimliği arayışı ve bilinçlenen Türkler tarafından toplumsal birliğin kurulması ve güçlendirilmesi"[665] önemle paylaşılan iki önemli boyut halini almıştır. Milliyetçiliğin, millet olma şuurunun önemine değinirken Akçura'nın

[662] Landau, **a.g.e.**, s. 48.
[663] Hodgson, **a.g.e.**, C. 3, s. 276.
[664] Bernard Lewis, **a.g.e.**, s. 701.
[665] Aramı, "a.g.m.", s. 181.

ifadelerindeki vurgular toplumsal kaygı ile milliyetçilik arasında var olan ilişkiyi ifade eder. Akçura'ya göre "Çin'den Tunus'a, Buhara'dan Sudan'a Asya'nın ve İslâm dünyasının gerçek hükümdarları olan Türkler, Avrupalı milletlerin boyunduruğuna girecektir. Bunun ve yok oluşun önüne geçmek için Türkler Türklüğü öğrenmelidir."[666] Dolayısıyla bu yaklaşıma göre Avrupa karşısında yıkılışı engellemek için milliyetçi ideallere sarılmak elzemdir. "Akçura, açıkça, Batı emperyalizmiyle karşı karşıya bulunan geniş Türklük alemini düşünmüştür. Avrupa'nın hakimiyetini önlemek için Türklerin birleşmesi gerektiğine inanıyordu."[667]

Ziya Gökalp'in özellikle halkçılık vurgusu, Türk olarak dışlandığını belirttiği bu unsurların, yeni ulusun temel dinamiği kabul edilmesini sağlamaya yönelik olmuştur. Yazarın sisteminde kültür ve medeniyetin kaynağı olarak ele alınan halk, yenilikler konusunda sağduyularına da güvenilmesi gereken yegâne unsur olarak görülür. Buradan hareketle Gökalp toplumsal tasavvurdaki konumları açısından, birileri adına ilerleme için başkaları adına gerilemeyi tercih etmektedir. Hor görülme, geri bırakılma ve emperyalist bir baskıyla sınıfsal benliklerini bütünleyememe tehlikesi ile varlık bulamamış olduğunu düşündüğü halkın var olabilmesi adına, imparatorluk idarî ve sosyal geleneğinin yönetici ve bürokrat kesimlerini itibarsızlaştırabilmektedir. Böylece güncelin kaygılarını giderebilmek adına, eskiyi kendi şartlarıyla değil de güncelin şartları ışığında bir okumaya tabi tutabilmiş olur. Bu yeni okumada imparatorluk idarî yapısı ile emperyalizmi yan yana zikredebilme noktasına yazarı getiren bir toplumsal kaygı kendini göstermektedir. Batılı devletlerin, modernleşmeyi araçsallaştırarak gerçekleştirdikleri emperyalist pratikleri bir bakıma görünmez kılmak adına, imparatorlukları kendi pratikleriyle damgalayan tutum, Gökalp'in söyleminde yer bulur. Eskinin işlevsizleştiği bilgisini içselleştiren bir algı ile ondan kurtulma refleksi, eskiyi mutlak kötü görebilmeyi sağlayacak bir kaygı seviyesini beraberinde getirebilmektedir.

Gökalp geliştirdiği programda ulus ve millet olmanın kıymetine vurgu yapıp imparatorluk alışkanlığını, seçkinci olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Zira Gökalp için Osmanlı'da ulema da dahil tüm katmanlarda ikili bir yapı söz konusuydu ve bu

[666] Aramı, "a.g.m.", s. 182.
[667] Aramı, "a.g.m.", s. 182.

bir tür seçkincilikti. Yazar ayrıca resmi bilgin (ulemâ-ı Rüsûm) ile Anadolu'daki halk bilginleri arasında bir ayrım yaparak Anadolu bilginlerinin üstünlüğüne dair örnekler paylaşmıştır. İlk kategori bilginlerin rütbeli fakat cahil, ikinci kategorideki bilginlerin ise ilimli fakat rütbesiz olduklarının altını çizer. Bunun göstergelerinden birinin de avam-havas ayrımı olduğunu ifade eder.[668]

Gökalp ayrıca sarayın seçkinleri olan sanat ve zanaat erbabı ile halkın sanat ve zanaat ustaları arasında bir ayrıma giderek, halkın desteğini alanların tercihe şayan olduklarını belirtir. Adeta sırtını saraya yaslamış bir ilim adamları zümresi ile gücünü tamamen halktan alan bir ilim adamları ve sanatkârlar zümresi ayrımı yapmaktadır. Yazar, birincileri, ikinciler lehine aşağılamaktadır. Keza siyasî ve askerî sahada dahi halk arasından çıkmış, cahil ve okur-yazar olmayan yöneticilerin daha üstün başarılar elde ettiğinden bahseder. Hatta bu kanaatine Osmanlı yöneticilerinin emperyalist ve kozmopolit olduğuna ve halk ile arasında bir sınıf mücadelesi bulunduğuna dair düşüncelerini ekler.[669] Söz konusu seçkincilik ve emperyalizm vurgusunda, Fransız Devrimi sonrası oluşan monarşi karşıtlığına dair yaklaşımların izlerini görmek mümkündür. Gökalp tarafından, yeni kültürel dünya görüşü kurgusunda halkın görüşleri öncelenir. Halkın basiret ve ferasetini ön plana çıkarabilmek adına monarşik yapıyı mutlak surette kötüleyen tutum, kaygının tezahürlerinden olarak görünmektedir.

Bu konudaki yaklaşımını güçlendirebilmek adına Gökalp, "millet-i mahkûme" ve "millet-i hâkime"[670] kavramları üzerinden bir karşılaştırma yapar. Mahkûm ve hâkim ikiliği, Fransız Devrimi'nin oluşturduğu siyasî atmosferde gelişen yeni kavramsallaştırmaların birer yansıması olarak belirmektedir. Ulus ve millet kavramları lehine bir meşruiyet zemini tesis edebilmek adına tarih, devrim kavramları üzerinden geriye doğru yeniden ele alınmış ve eski devrilerin siyasî, sosyal alışkanlıkları yargılanmıştır. Gökalp, mevcudun sorunlarından kurtulabilme kaygısıyla, geçmişin siyasî ve sosyal yapısını, kendi iç dinamikleri çerçevesinde değil de güncel gerçeklik üzerinden okumaya girişir. Böyle bir çabanın sonucunda, imparatorluk şartları içinde

[668] Gökalp, **a.g.e.**, s. 39.
[669] Gökalp, **a.g.e.**, s. 36-38.
[670] Gökalp, **a.g.e.**, s. 38.

meşruiyeti olan bir sosyal yapı, güncelin sorunları karşısında hissedilen kaygıyı yönetebilmek adına yargılanmaktadır. Hiyerarşik bir ikili yapı içinde tanımlanıp, damgalanıp rafa kaldırılmakta dolayısıyla yeni kültürel dünya görüşü açısından işlevsiz kılınmaktadır. Gelinen koşullar içinde reel bir karşılığının kalıp kalmamış olması tartışmasına hiç girilmeksizin gerçekleştirilen tanımlama ve damgalama ameliyesi Gökalp'in tarihe bakışındaki toplumsal kaygının göstergelerindendir.

Toplumsal kaygının başka göstergelerinden olarak da damgalananın, muhatabı damgalayıcıdan beğeni ve takdir bekliyor olduğunun altını çizmek gerekir. Bu hale örnek olarak Gökalp'in, el işi sanatları yapanlarla yüksek mevki sanatçılarının eserleri arasında da var olduğunu belirttiği ikilik hakkındaki görüşlerini ifade ediş tarzını verebiliriz. Yüksek tabaka diye nitelediği saraya yakın ilim adamlarının el işi gerektiren zanaatları icra etmediklerini, bunları halkın icra ettiğini ifade eder. Dolayısıyla da mimarlık, hattatlık, hakkâklık, ciltçilik, tezhipçilik, marangozluk, demircilik, boyacılık, halıcılık, çulhalık, ressamlık, nakkaşlık gibi pratik işlerin tekniğinin halk tekniği olduğunu belirtir. Bu nedenle halka ait olan, yüksek zevk ve sanat gerektiren bu alanlar Türk sanatı olarak adlandırılabilecektir. Çünkü Türk, halk demektir. Bu ürünler, Osmanlı medeniyeti usul ve iradesiyle yapılmamıştır. Türk halkının tekniğinden çıkmıştır.[671] Gökalp bu türden Türk sanat eserlerini, Avrupa'nın önde gelen düşünür ve sanatçılarının çok beğendiğini ve onları, paralar dökerek satın aldıklarını belirtir. Bu beğeni, eserlerin kıymetini belirlemek adına Gökalp için çok belirleyici bir ölçüdür. Zira Avrupa'nın beğenisine mazhar oldukları için bu sanat eserlerinin değeri katlanmaktadır.

Yazar, imparatorluk genişledikçe özellikle bir Osmanlı sınıfı ve Türk sınıfı ayrımı oluştuğunu ve Osmanlı sınıfının millet-i hâkime olarak diğerleri üzerinde haksız bir üstünlük elde ettiğini belirtir. İmparatorluk bünyesinde mahkûm kalmış milletlerin, millî ruhlarını kozmopolit yapı içinde bir müddet saklı tuttuklarını fakat bir süre sonra bu yapının açığa çıkmaya mahkûm olduğunu belirtir. Çünkü esas olan Gökalp'e göre, medeniyet dairesi değil millî kültür yani hars[672]tır.[673] Bu çerçevede

[671] Gökalp, **a.g.e.**, s. 37.
[672] Gökalp düşüncesindeki hars ve medeniyet farkını ilerleyen bölümlerde ele almaktayız.
[673] Gökalp, **a.g.e.**, s. 38-45.

Gökalp, Doğu toplumlarını, ulus devlet siyaseti lehine imparatorlukları damgalamak adına Batı modernitesinin kullandığı argümanların hemen hepsini, Osmanlı İmparatorluğu'nun idarî ve sosyal yapısını eleştirmek adına kullanmıştır.

Devrin toplumsal kaygı tezahürü milliyetçilik dolayımında oluşan sonuçlarından bir diğeri de dilde sadeleşmeye gidilmesi gerekliliğine yapılan vurgudur. Tanzimat devrinden beri var olan temel kaygı noktalarından olan, bir kamusal alan oluşturma kaygısı dilde sadeleşmenin de temellerinden olmuştur.[674] Dilde sadeleşme tartışmalarının başat meselelerinden birisi Osmanlıca'nın bir dil olup olmadığı konusudur. Örneğin Kâmus-u Türkî yazarı Şemsettin Sami 19. yüzyılın ikinci yarısında kaleme aldığı bir makalesinde, Osmanlıca diye bir dilin olmadığını tartışmıştır. Buna karşın Sami'ye göre Türkçe daha geniş bir coğrafyaya yayılan bir ulusun dili olmuştur. Zira Osmanlı topraklarındaki Türklerle Türkistan diye adlandırılan geniş topraklardaki Türkler arasında dil ve tarih açısından güçlü bağlar bulunmaktadır.[675] Gökalp'in Süleyman Paşa'nın "Esmâ-yı Türkiyye" başlıklı sözlük çalışması karşısındaki sevinci de benzer bir hassasiyeti işaretler. Osmanlı'dan sıyrılıp Türk ulusuna yakınlaştıran her adım, bu yaklaşımda yüceltilir.

Batılılaşmanın ilk evrelerinden itibaren imparatorluk mirasının reddi yönündeki kaygının giderilmesi için tiyatro oyunları ve özel gazetelerin yoğun olarak dolaşıma sokulmuş olması gerçeği, Meşrutiyet yıllarındaki siyasî atmosferin farklılaşmasıyla dilde sadeleşme arzusunu yoğunlaştırmıştır. Artık kamusal alan, ortak bir Türklük ideali için gereklidir. Akçura'nın derneği ve dergisi de dahil bu yaklaşım çerçevesinde faaliyet gösteren tüm isimler, "çeşitli gruplardan oluşan 'Osmanlı Milleti'nin birliğini sağlamak için dilin sadeleşmesi konusu"[676]nda hemfikirdir. Türk derneği dergisi içinden çıkan "Türk Yurdu" dergisi de aynı ideale hizmet etmiştir. Akçura ile beraber Ahmet Ağaoğlu da Türkçü kamunun önde gelen isimlerden olur. Örneğin Gökalp'in yazıları da İstanbul'daki yeni görevleri ardından 1912-14 seneleri

[674] Armağan, "a.g.m.", s. 64.
[675] Landau, **a.g.e.**, s. 50.
[676] Aramı, "a.g.m.", s. 182.

arasında "Türk Yurdu"nda yayımlanmıştır. Bu yazılar 1918 senesinde, "Türkleşmek İslamlaşmak, Muasırlaşmak" adıyla kitap olarak basılmıştır.[677]

Milliyetçi sahada söz söyleyen bir başka oluşum da eş zamanlı olarak Selânik çevresindeki "Genç Kalemler" dergisi çevresinde toplanır. Gökalp, 1910-1912 yılları arasında yazdığı şiir[678] ve felsefî yazılarını Selanik'te on beş günde bir çıkan bu dergide yayımlamıştır. Dergi Ali Canip ve Ömer Seyfettin tarafından çıkarılmaktaydı.[679] Genç Kalemler özellikle, "Osmanlıca'nın sadeleştirilmesini ve arılaştırılmasını savunan, dilde milliyetçiliğin yayın organı diye tanı"[680]nır. Dilde sadeleşmenin yöntemiyle alakalı ayrı fikirler olsa da bu konuda milliyetçi yaklaşım ortaklaşmıştır. Örneğin Gökalp, "İkdam" gazetesi dairesindeki Fuad Râif Bey'in tasvip ettiği "tasfiyecilik" (arı Türkçecilik) akımını yanlış bulmuştur. Zira bu yaklaşımın Türkçülük akımını kıymetten düşürdüğünü düşünmektedir. Tasfiyecilik, ki dildeki Arap ve Fars kökenli kelimelerin atılıp yerine Türkçe köklerden yeni yapılan kelimeler konmak şeklinde uygulanmıştır, dili canlı kelimelerinden, dinî, ahlâkî ve felsefî tabirlerinden mahrum etmiş olur. Halk için yapıldığı halde bu işlem halkı diline yabancılaştırmaktadır. Birlikten ziyade bir ayrılığa sebebiyet vermektedir.[681] Gökalp gerektiği hallerde kavramlara yeni karşılıklar verilmesine karşı değildir fakat söz konusu değişimde Fransız ya da Rus dilinden birtakım tercihler yapılacağına, Arap ve Fars dilinin

---

[677] Parla, **a.g.e.**, s. 38.

[678] Gökalp'in Meşrutiyet öncesinde kaleme aldığı şiirleri arûz vezni ile, çoğu Klasik Türk şiiri nazım şekillerini kullanarak ve yabancı kelime ve terkiplerle kurulmuş şiirler olmuştur. Bu dönem şiirlerinde II. Abdülhamid muhalefeti, toplumun ve devletin mezkûr yönetim şekli nedeniyle içinde bulunduğunu ifade ettiği zillet, sefalet, esaret gibi şikayetleri konu alan temalar seçmiştir. Bu devir şiirleri ifade bakımından Servet-i Fünûn devri şiirlerini hatırlatmaktadır. II. Meşrutiyet'in ilanından az önce vuku bulan ve Diyarbakır'daki Millî aşireti reisi İbrahim Paşa'nın zulümlerini, bölge halkının isyanlarını ve II. Abdülhamid yönetiminin bu konudaki sessizliğini ele aldığı uzun manzumesinde Gökalp zulümlerden II. Abdülhamid iktidarını sorumlu tutmaktadır. "O zamanki dubâracı hükûmet" diyerek İttihat ve Terakki öncesi iktidarı düzenbazlıkla suçlayarak 1908 tarihli "Şakî İbrahim Paşa Destanı'ndan" adlı manzumesindeki tarihî bilgileri, tüm bu zulümlerin II. Meşrutiyet sayesinde son bulduğuna delil olarak zikretmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Tansel, **Ziya Gökalp Külliyâtı I Şiirler ve Halk Masalları**, s. XIV ve 355-356 ayrıca "Şakî İbrahim Paşa Destanı'ndan" adlı manzumesi için bkz. s.248, XV, 359, 370-375.) Buradan hareketle de aslında ele aldığımız diğer iki yazar gibi Gökalp'in de edebî ürünlerini, toplumsal ideal yolunda yeniden şekillendirmiş olduğunu ifade edebiliriz. Bireysel edebî tercihleri başlarda farklı bir güzergâhı işaret ediyorken II. Meşrutiyet ile başlayan realite çerçecesinde yoğunlaşan toplumsal kaygı çerçevesinde eser vermeyi tercih etmiştir.

[679] Parla, **a.g.e.**, s. 37.

[680] Aramı, "a.g.m.", s. 183.

[681] Gökalp, **a.g.e.**, s. 11.

kullanılmasından yanadır.[682] İslâm'ın halkları birleştirici etkisi dolayısıyla bu dillerden yapılacak aktarımlar tercih edilmelidir. Bu nokta, Avrupa yıkımı karşısında Türklük birliğine olan inancı tetikleyen toplumsal kaygının somut tezahürlerindendir. Zira birlik için halkların birbirlerini etkin bir şekilde anlamaları gerekmektedir. Örneğin Akçura, derneği kurmaktaki amacının Türkler'in birbirleri ile olan bağlantısını kurmak olduğuna işaret eder. Türkoloji çalışmaları bu anlamda önemlidir. Birliğin sağlanması da herkesin kolaylıkla anlayabileceği ortak bir dilin varlığı ile mümkündür.

Bir kısım dilde sadeleşme savunucuları, Arapça ve Farsça tüm kelimelerin dilden çıkarılarak Osmanlıca'nın Türkleştirilmesi gerektiğini savunmaktaydılar. Ömer Seyfettin ve Ali Canip'in temsil ettiği bu görüş birlik içinde daha ağır basmıştır. Ömer Seyfettin için örneğin dilde sadeleşme yalnızca bir edebî konu değil, Türkler'in hayatlarıyla alakalı temel bir konudur. Dilde sadeleşme imparatorluğun kurtarabilmenin önemli bir yöntemidir. Fuad Köprülü'nün eleştirileri karşısında kendi görüşlerini dile getiren Ali Canip'in ifadeleri de tekrar, dildeki sadeleşme ile kurtuluşun doğru orantısına vurgu yapar. Ali Canip görüşlerini, "Birçok Çerkesler, Kürtler, Arnavutlar ve melezler vardır ki Türklüğü ıslaha çalışıyorlar; çünkü biliyorlar ki Şark kavimlerini Garb'ın istibdat ve ihtikarından kurtaracak ancak Türklüktür."[683] şeklinde ifade eder. Kâzım Nami ise yabancı dillerden kelime ve kural alınmasına karşı değildi çünkü ona göre bunlar Türkçe'nin özgünlüğünü kaybetmesine sebep olmuyordu.

Ziya Gökalp, böylesi bir atmosferin içinde fikirleri yoğrularak düşünce dünyasını şekillendirmştir. "Genç Kalemler" ile İttihat ve Terakki Cemiyeti birbirinden ayrı yapılar değillerdi. Bununla beraber faaliyet alanları farklılaşmaktaydı. Genç Kalemler açısından "yeni lisan"ı yaygınlaştırmak için, sadece dergi çıkarmak yeterli olmadığı için tercüme faaliyetine girişmişlerdir. Gökalp, Ömer Seyfeddin ve Ali Canib ile Selânik'te tanışır ve kendi ifadesiyle on yedi – on sekiz yıldır Türk milletinin sosyolojisi ve psikolojisi hakkında düşünüp de neşredemediği fikirleri için bir mecra bulmuş olur. Özellikle dilde sadeleşme noktasındaki fikirleri oldukça

[682] Ziya Gökalp, **Türkleşme, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, Yay. Haz. İbrahim Kutluk, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 18.
[683] Aramı, "a.g.m.", s. 184.

örtüşmektedir. Zira Gökalp'e göre "Türkçeyi ıslah etmek için, bu dilden bütün Arapça ve Farsça kelimeleri değil, Arap ve Fars kaidelerini atmak"[684] gerekmektedir. Yazar, lisanın imlâ, şekil bilgisi ve sentaks bakımlarından Türkleştirilmesi gerektiği görüşündedir.[685] Gökalp sadece dilde sadeleşme yöntemi değil tüm fikri yönleriyle Türkçülüğü ele almak gerektiğine inandığından "Turan" manzumesini kaleme almıştır.

"Genç Kalemler" Gökalp aracılığıyla Enver Paşa'nın başında olduğu bir heyet Batı eserlerini yeni lisana tercüme etmeye girişir. Keza kültürel anlamda toplumun kapasitesini arttırmak maksadıyla birtakım faaliyetler yapılması vazifesi İTC (İttihat ve Terakkî Cemiyeti) içinde Ziya Gökalp'e verilmiştir. Zira 1908'de yapılan politik devrim sonrası oluşan karşı devrimi bir tehlike olarak algılayan yöneticiler, toplum ve zihniyette devrim yapabilecek gençler yetiştirilmesi gerektiğine inanmışlardır.[686]

Gökalp için de bu faaliyet önemlidir zira Le Bon'dan mülhem[687] fikirleriyle şekillendirdiği "güzideler"[688] grubunun, yani kendisi de dahil Jön Türkler'in, halkı eğitmesinin önemine inanır. İfade edildiği üzere ikinci Meşrutiyet devrinde (1908-1910) önemli bir ideolog ve İttihat ve Terakki Partisi Genel Merkez üyesi olarak çalışmıştır.[689] Dolayısıyla fikir ve eylemleriyle yoğunluklu olarak yönetici elit grubun içinde yer almıştır. Güzideler ifadesinin, dolaylı da olsa bir toplumsal kaygı barındırdığı açıktır zira halk olarak nitelenen Anadolu insanının, yukarıdan bir yönlendirmeyle milliyetçi ideal ile kurtulabileceği ve kurtuluşun reçetelerine hâkim olmadığı fikrine yaslanır. Bir yandan Osmanlı seçkinleri aleyhine, halkın feraseti ve yetkinliklerine güvenilmekte diğer yandan halk, Batılı idealler karşısında yetersiz görülmektedir. Bu nedenle de söz konusu eksikliğin giderilmesine çalışılır.

---

[684] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s.13.
[685] Gökalp, **Türkleşme, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, s. 18.
[686] Aramı, "a.g.m.", s. 185.
[687] Gökalp, "Halk ve Güzideler" adlı kısa çalışmasında Gustave Le Bon'un fikirlerini Türkiye koşullarına uyarlamıştır. "Gökalp bir milletin fikir adamlarının hem almış oldukları eğitimle hem de millete hizmet yükümlülükleriyle özel bir grup oluşturduğunu iddia etmekteydi. Gökalp'e göre ancak siyasal ve sosyal kökenlerine ve memleketlerine bakılmaksızın her insana, istediği eğitimi alma ve kendi yetenekleri ve millete bağlılığı temelinde liderlik seviyesine yükselme imkânının sağlandığı demokrasilerde gerçek elitler ortaya çıkabilirdi. Bu anlamda elitizm ve popülizm birleşmişti." Ayrıntılı bilgi için bkz. Kemal Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2010, s. 181.
[688] Aramı, "a.g.m.", s. 186.
[689] Parla, **a.g.e.**, s.27.

Konferanslar düzenlemek, yeni lisan ile yapılmış tercümeler vücuda getirmek, milliyetçi toplumsal kaygının somut adımlarıdır.

Gökalp'in özellikle Malta sürgünü yıllarında, ki artık savaş da imparatorluk da kaybedilmiş, varlık-yokluk mücadelesinde Panislamizm ya da Osmanlıcılık ideallerinin işe yaramadığı bir atmosfer hakimdir. Kurtuluş ideali gayeli toplumsal kaygının ağırlık merkezine milliyetçi söylemlerin yerleşmeye başladığı döneme gelinmiştir. Gökalp sürgün döneminde, çok-uluslu imparatorluktan ulus-devlete geçişin psikolojik ve kuramsal boyutları için hazırlık yaptığı savaş yıllarındaki çalışmalarının devamını getirir. İttihat ve Terakki liderleri bu dönemde Osmanlıcılık idealine tutunmuşken, Gökalp milliyetçi ideali olgunlaştırmaktadır. Zira Gökalp için milliyetçilik, yayılmacı olmayan ve gerçekçi bir nitelik taşımaktadır. Kurtuluş Savaşı'nın Anadolu'da başarıyla sonuçlandığı sonraki dönemde Gökalp, "Türkçülüğün Esasları"[690] metnini olgunlaştırmıştır.[691]

Gökalp'e göre "insanlık onlarsız insanların hiç de insan olamayacakları milletler halinde eklemlenir. Her milletin kendi halk kültürü vardır: kendi müşterek hatıraları ve adetleri, halk hikayelerinde ve halk türkülerinde dile getirilen kendine özgü tutkuları vardır. Bunlar onun diliyle sıkı sıkıya ilişki içindedirler ve bu nedenle belirli bir dili (normal olarak belirli bir toprak parçasında) konuşanların bir millet oluşturmaları beklenebilir."[692] Gökalp için Türk milleti uzun dönem Fars, Arap veya İslâm medeniyetini benimsemişken artık Garp medeniyetini benimseyebilir haldedir. Bunu da ancak milliyetin temel karakterini değiştirmeden yapabilecektir. Gökalp, kendine has bir halk kültürü yoksa Batı medeniyetini benimsemenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu noktada Gökalp için değişimde, toplumsal kimliğin belirleyiciliği ağırlıktadır. Onun milliyetçiliği, zorunlu Batılılaşma gerçekleşirken toplumun, kendi özgünlüğünü ve kimliğini yitirmesi endişesini gidermek adına bir zemindir.

---

[690] Gökalp, fırsat buldukça ve hayatının sonlarında yoğun şekilde metinleri üzerinde çalışarak eski metinlerini genişletmiş, böylelikle yeni metinlerine son şeklini vermiştir. Dolayısıyla "Türkçülüğün Esasları" yayın tarihi olarak 1918 sonrası gibi görünse de içerik olarak önceki dönemle arasında çok fark bulunmamaktadır.

[691] Parla, **a.g.e.**, s. 40.

[692] Hodgson, **a.g.e.**, s. 275.

Bunlarla beraber Gökalp, toplulukların oluşum süreçlerini sosyolojik yaklaşımlar üzerinden tahlil ederek de milliyetçilik ya da Türkçülük'ün oluşumuna dair fikirlerini belirtir. Devre hâkim iki sosyal analizden Marx ve Durkheim 'in yaklaşımlarını karşılaştırır. Marx'ın tarihî maddecilik anlayışını, ekonomi merkezli açıklaması dolayısıyla uzunca eleştirip Durkheim' in sosyal idealcilik yaklaşımını kapsayıcılığı dolayısıyla kabule şayan bulur. Durkheim' in sosyal değişimin yasalarına dair söylediklerinden hareketle Türkçülüğün ortaya çıkışını açıklamaya girişir. Durkheim'in kolektif bilinç Gökalp'in ifadesiyle kolektif tasavvur kavramsallaştırması üzerinde durarak toplumların yaşadığı değişimlerin sebeplerine odaklanır. Sosyal hadiselerin odağına kolektif tasavvuru yerleştirir ve ona göre sosyallik, toplum bu sayede gerçekleşir. Bununla beraber zaman içinde kuvvetlenen, zayıflayan ya da ölen bir realitedir kolektif tasavvur ve yok oluşu sosyal değişimle mümkün olmaktadır. Durkheim' a göre, sosyal değişim, nüfus, kesafet, fertlerin birbiri ile kaynaşması, iş bölümünün artıp eksilmesi gibi alanlarda yaşanan değişime bağlıdır. Buradan hareketle Gökalp, Türkçülük hareketinin çıkışını izah eder. Mevcut kolektif bilincin farklılaşması ve yeni bir kolektif bilincin Türkçülük etrafında oluşmasının değişimin temel dinamiği olduğunu belirtir.[693] Yazar, Meşrutiyetle beraber gelişen kolektif bilincin halk tarafından ifade edilmesiyle ve halkın şuurunda bir Türkleşmek isteği oluşmasıyla Türkçülüğün yerleşmeye başladığını düşünür. Osmanlı bünyesindeki milletlerin, kendi millî kimliklerini elde etmek adına verdikleri mücadele ardından Türklüğün teşekkülü çabalarının güçlenmiş olduğunun[694] da altını çizer.

4.1.2. Uzak Geçmişte Aranan Tarihî Kökler

Gökalp'in metinlerinin çoğunda ortaya çıkan gizil bir tarihle hesaplaşma ameliyesi onu, toplumsal tarihin köklerini yeniden kurgulamak gayretiyle Türklük temelinde bir uzak geçmişe yaslanmaya sevk etmiştir. Güncel kültürel dünya

[693] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 69-80.
[694] Gökalp, **Türkleşme, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, s. 48-50.

görüşünün sorunlara çözüm getirmediğine dair algı doğrultusunda, yeni söylemin millî olmayan tüm unsurlardan ayrıştırılması gerekliliği vurgulanmıştır. Dolayısıyla yeni bir kültürel dünya görüşünü inşa edebilmek adına, tarihin sayfalar arasından yeni söyleme uygun bir seçki yapmaya girişilir. Bu noktada Gökalp için milliyetçi/Türkçü tasavvur etkin olur. Osmanlı kurucu ruhunun da ait olduğunu düşündüğü ortak millî köken üzerinden yeni bir millî tarih anlayışı geliştirir.

Gökalp'i bu noktaya getiren bir başka sebep, Osmanlı kurucu kadronun, üç bin senelik Türk hakanlarının devamı olmadıkları düşüncesidir. Yazar, kuruluş aşamasında Osmanlı idealinin, Türk kökeninden uzaklaşmış olduğuna dikkat çekerek Türkçülük mefkûresi ile aslî kökene bir geri dönüşün mümkün olabileceğini belirtir. Osmanlı'yı kuranların o devirde, yeni bir hayata başlamak için millî duygulardan, kavmiyet köklerinden ve kendi ananelerinden uzak bir yeni toplumsal yapı hayal etmiş olduklarını düşünür. Eski ile irtibatın koptuğu, önceki tarihsel birikimin unutulduğu düşünsel zeminde hareket ederek Türklük temelinden uzaklaşıldığını vurgular. Dolayısıyla Gökalp'e göre Türklerin anayurdundan uzak düşen Osmanlılar, terbiye ve ilerleme temelli bir yeni millî tip teşkil etmişlerdir. Bu yeni millî tip, kan kardeşliği olmayan çeşitli kavimleri can kardeşi yaparak yaratılıştan ve doğuştan gelen tiplerin üstünde bir birlik oluşturmuştur.[695]

Gökalp'in millî köklerden uzaklaşıldığı yönündeki yaklaşımının, Osmanlıcılık fikrine yakın olduğu dönemlere ait olduğunu belirten bazı çalışmalar[696] vardır. Buna karşın aynı bahis yazarın edebî temalarında da rastlandığından mezkûr tespit doğru görünmemektedir. Gökalp'in aslen geçmişi Türklük kökeni üzerinden yeniden ele alıp yeni bir dünya görüşü inşa etme gayretinde olduğu görülmektedir. "Türklük ve Osmanlılık" başlıklı makalesinde ifade ettiği fikirleriyle "Osman Gâzî Kurultayda"[697] adlı manzumesi beraber değerlendirildiğinde mesele daha net anlaşılabilecektir. Gökalp'in meselesi, daha kuruluştan itibaren Osmanlı kurum ve şahsiyetlerinin tasavvur dünyasını beslemesini beklediği ve yaşanan olumsuzlukları kaybedilmiş

[695] Gökalp, "Türklük ve Osmanlılık", (Mehmet Mehdi künyesiyle) Peyman, 28 Haziran 1909. Aktaran: Yay. Haz. Beysanoğlu, **Makaleler I**, s. 54-57.
[696] Ayrıntılı bilgi için bkz. Tansel, **a.g.e.**, s. XVIII-XIX ve Şahin, "a.g.m.", s. 156.
[697] Ziya Gökalp, "Osman Gazî Kurultayda", **Donanma Nüsha-i Fevka'l-âdesi**, 17 Mart 1914. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 64-66.

olmasına bağladığı Türklük kökeninin, kültürel zeminde yeniden kurulmasını sağlamaktır. Bu amaçla geçmişe her bakışında bir yeniden tanımlama, yeniden kurgulama ve eskiyi, "Tûran"[698] idealine yaklaştırarak yeniden ele alma çabası içinde olur. Bu çerçevede "Kızılelma"[699] kitabı içinde de yer alan "Osman Gazî Kurultayda" adlı manzumede Osman Gazî ve kurultay üyelerinin karşılıklı konuşması şeklinde kurgulanan mısralarda Kızılelma[700] ülküsüne yer verilir. Dolayısıyla manzume sayesinde geçmiş tadil edilip yeniden kurgulanır ve Gökalp'in kurtuluş ideali adına toplumu için uygun gördüğü ülküsü Osman Gazî'nin ve devleti kuran kurucu ruhun da ülküsü haline gelir;

"Osman Gazî:/Birgün uyanacak Türk'ün dehâsı,/Anlayacak nedir yurdun ma'nâsı,/Millî bir irfâna doğru gidecek,/Gerçeğe dönecek eski ru'yâsı…/Kurultay/Demez taş, kaya,/Yürürüz yaya,/Türk'üz gideriz/Kızılelma'ya…"

Geçmişin yeniden kurgulanması anlamında "Türk Töresi"[701] adlı metni, içerik ve metin kurgusu bakımından, Gökalp'in Türk milletinin tarihî köklerini nereye dayandırmak istediğinin açık izlerini barındırmaktadır. Basım yılı olarak 1923 tarihi görünsede Gökalp'in kısa ömrü ve neşrettiği metinlerindeki fikrî devamlılık göz önünde bulundurulduğunda, metnin II. Meşrutiyet'in havasından çok uzak yazılmış bir metin olmadığı ifade edilebilir. Bununla beraber metnin konularından eski Türkler'deki din anlayışının, İstanbul Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak

---

[698] Gökalp'in metinlerinde ortaya çıkan Tûran kelimesinin altı anlamı; 1. Türkler'in anayurdu, 2. Türk'ün fethettiği ve bir zamanlar bulunduğu dünya üzerindeki her yer, 3. Türkler'in bağımsızlığa kavuşarak esaretten kurtulması ülküsü, 4. Büyük Türk birliği ülküsü, 5. Cihan hakimiyeti, 6. Büyük emel Gökalp'in kullanımıyla "Kızılelma". Ayrıntılı bilgi için bkz. Şahin, "a.g.m.", s. 179-182.

[699] Ziya Gökalp, "Kızılelma", **Türk Yurdu**, 1913. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 8.

[700] "En eski kaynaklardan başlayarak Kızılelma tabirinin nerden geldiği açıkça belirtilmeksizin 'erişilmesi istenen ülkü, elde edilmesi amaçlanan muhayyel yer' anlamında kullanıldığı görülmektedir. … Ziya Gökalp'in 23 Kânunisâni 1328'de (5 Şubat 1913) **Türk Yurdu**'nda yayımlanan ünlü manzum hikâyesi 'kızılelma' ile bu kavram değişik bir muhteva kazanarak yeniden gündeme gelir. Tanzimat'tan sonraki yıllarda hemen hemen unutulmaya yüz tutan bu sembole yeni bir anlam kazandırmaya çalışan Ziya Gökalp'te Kızılelma bu defa, çökmekte olan ve dağılmakta olan Osmanlı Devleti yerine bütün Türkler'İn bir araya gelerek kuracakları ve yüzyıllardır özlemini çektikleri Turan ülkesiyle eş anlamda kullanılır." Ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Şaik Gökyay, "Kızılelma", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/kizilelma 20.02.2021.

[701] İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu, **Doğumunun 95. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Bibliyografyası,** Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1971, s. 3.

verdiği derslerin içeriğinden oluştuğunu[702] düşününce, kitabın fikren II. Meşrutiyet yıllarında oluştuğunu kabul etmek mümkün olur.

"Türk Töresi"nde Gökalp, özellikle töre kelimesinin eski Türkler'deki anlamı ve değerine dair "Orhun Abideleri", "Divân-ı Lügatü't-Türk" gibi kadîm Türk metinlerinden açıklamalar getirmektedir. Bu manada özellikle "Divân-ı Lügatü't-Türk"teki töre yaklaşımına dair Gökalp'in alıntıları dikkat çekicidir. Yazar törenin dolayısıyla harsın vazgeçilmezliği ilkesine dikkat çeker. Zira Gökalp, Divân'da "el bırakılır, törü bırakılmaz"[703] ifadesinin yer aldığının altını çizerek bu klasik metinde, devlet terk edilebilir olsa da harsın terk edilemeyeceğinin belirtildiğini yazar. Dolayısıyla Gökalp'e göre Türkler, düşman eline geçen yerlerden vazgeçerek millî törenin hâkim olduğu yerlere geçebileceklerdir. Millî töre, millet olmak için vazgeçilmez şarttır. Bu noktada Gökalp'in gerekirse milliyetçi bir hicreti de zorunlu addettiği görülür. "Divân-ı Lügâtü't-Türk"ün Arap harfli Osmanlıca basımının 1917-1919 (1333-1335)[704] yıllarında ve üç cilt halinde yapılmış olduğunu da düşünürsek, Gökalp'in töre kavramı çerçevesinde vurguladığı kısımların stratejik önemi daha belirginleşebilir. Batı kaynaklı siyasî ve askerî baskı ve yenilgilerin yoğun olduğu bu dönemler için Gökalp'in acil uygulanabilecek çözüm önerisi, devlet kurtarılamıyorsa, topraktan vazgeçilebileceği yönündedir. Kurtuluş ideali adına ortak kültürel öğelerin hala yaşadığı Türklük mefkûresi temelinde başka topraklarda birlik olmanın mümkün olabileceği vurgulanır.

Gökalp metinde Türkler'in İslâmiyet'ten evvel kendilerini iki özellikleriyle başka milletlerden ayırmış olduklarından bahseder. Biri dille ilgili diğeri de dinî özelliklerdir. Bu anlamda yazar Türkler'in klasik metinlerde de izi sürülebilen millî tavırlarının, Farisîler'e mesafeli, İran medeniyetine kıymet vermez şekilde olduğunu belirtir. Gökalp, ilk devir Türklük tarihi düşünüldüğünde Farisîler'in din ve dil bakımından farklı olmaları dolayısıyla Türklerce kâfir olarak telakki edildiklerini ifade eder. Bununla beraber Türkler örneğin Çinlilere karşı hürmet duymakta ve kendilerine

[702] Gökalp, **Tamamlanmamış Eserler**, s. IX-X. (Metinde Gökalp'in bu dersleri 1913-14 yıllarında vermiş olduğu bilgisi yer alır.)
[703] Ziya Gökalp, **Türk Töresi**, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 13.
[704] Mustafa S. Kaçalin, "Dîvânü Lügati't-Türk", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/divanu-lugatit-turk 25.02.2021.

birçok bakımdan yakın görmektedirler. Gökalp bu yakınlık temayülünün, Çin ve Türk harsı arasında ortak bazı müessese ve medeniyet unsurlarına işaret ettiğini vurgular. Dolayısıyla bundan sonraki kısımlarda "Uzak Şark Medeniyeti" olarak isimlendirdiği Türklerin bir zamanlar dahil olduğu medeniyetin ortak noktalarını dile getirmeye çalışır. Uzak Şark Medeniyeti dahilindeki milletlerin özellikle dinî ve hukukî törelerini tetkik etmiştir. Gökalp tüm bu töreleri, Türklerin önceden bu medeniyet dairesine dahil olması, İslâmiyet'ten sonra Şark Medeniyeti dairesine dahil olup öncekinden uzaklaşmış olması ve şimdi de bir başka medeniyet dairesi olan Garp Medeniyet dairesine girmeye çalışıyor olması dolayısıyla ele alıyor olduğunu belirtir.[705]

Gökalp'in benzer amaca hizmet eden bir başka eseri de "Türk Medeniyeti Tarihi" adlı kapsamlı çalışması olmuştur. 1976 yılına ait basımında da ifade edildiği üzere lise bir, iki ve üçüncü sınıf öğrencilerine yönelik olarak eğitim materyali olarak tasarlanıp hazırlanmış bir metin olmasıyla da metin stratejik öneme sahiptir. Kitabı yayına hazırlayanlara ait "Önsöz"[706] bölümünde de belirtildiği üzere ilmî bir iddia ile yazılmış değildir. 1926 yılında yazılmaya başlanan metin tamamlanamadan Gökalp vefat etmiş olduğundan neşri, kendisinden sonra gerçekleştirilmiştir. Kitabın 1941 yılına ait basımında yer alan ifadelerinde Gökalp, metni daha geniş olarak tasarladığını belirtmektedir. Bununla beraber kitabın başlığı, kapsamı ve konuları ele alış biçimi göz önüne alındığında, yeni bir geçmiş kurgulayarak kültürel dünya görüşünü sağlamlaştırmak ve topluma özgüven aşılamak amacına hizmet ettiği söylenebilir.

Bu noktada kitaptaki bilgilerin eksik ve ilmî tetkik kaideleri bakımından sorunlu addedilebilecek mahiyette olduğuna dair görüşleri göz ardı etmemek gerekir. Gökalp'in çalışmasını, eksik ve/ya yanlış taraflarına rağmen mazur görmeyi vaz eden yaklaşımlar, metnin yazılış devrindeki ihtiyaçlara hizmet eden mahiyetine dikkatleri çekmektedirler. "Çünkü Ziya Gökalp'in amacı, bir 'Dinler Tarihi' veya 'Orta Asya Türk Tarihi' veyahut ta 'Sosyoloji' kitabı yazmak değildi. Aksine, bunların hepsini içine alan, bazı neticelere dayanarak, yetişecek genç nesle ruh verecek bir 'Elkitabı' ortaya koymaktı. Nitekim … bazı bilgilerin hudutlarının zorlandığını, genelleştirildiğini veya yeni bilgilerin icâdedildiğini görüyoruz. Sırf ilim (tarih,

[705] Gökalp, **Türk Töresi**, s. 14-23.
[706] Ziya Gökalp, **Türk Medeniyeti Tarihi**, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 12-16.

sosyoloji, etnoloji, din) açısından bakınca eserin muhtevası, belki münakaşa edilebilir."[707] Dolayısıyla metnin, yetersiz kültürel dünya görüşünü yenileyip toplumsal kaygıyı yönetebilecek şekilde dizayn edildiğini belirtebiliriz. Bu amaca hizmet etmek maksadıyla yeni bilgiler dahi icat edilebilmiştir. Zira amaç, vazgeçilmek zorunda kalınan kadîm bir geçmişin yerine yeni içerikle kurgulanmış başka bir geçmişin ikame edilmesinin sağlanmasıdır. Bu sayede genç nesillerin özgüven elde edebileceği düşünülmektedir. Zira endişe, kaygı halleri karşısında koruyucu öz güven yitirilmiştir.

Gökalp'in, içinden geçilen zorlu süreçler karşısında güç devşirmek adına yeni köken bilinci oluşturmak amacına hizmet eden edebî metinlerinde de tarihi veriler arasından, Türklük mefkûresi çerçevesinde tercihler yaptığı görülür. Söz konusu şiirlerden biri de 1912-1913 yılları arasında yaşanan büyük Balkan savaşları[708] ve Balkanlar'ın taksim edilmesi sonucu yaşanan yıkım karşısında hissettiklerini işlediği "Cenk Türküsü"[709] şiiridir. 1912 yılında Genç Kalemler dergisinde kaleme aldığı şiirde Gökalp yaşanan yıkım ve saldırı karşısında topluma Türklük kökenlerini hatırlatıp oradan güç devşirebileceğini vurgular. Vakur ve güçlü durmanın imkanlarına işaret ederken şiirin muhataplarına "Attilla'nın oğlusun sen unutma!" diye seslenir.

"Cenk Türküsü

Düşman yine öz yurduna el attı,/Mezarından ata'n kılıç uzattı,/Yürü diyor, hakkı zulüm kanattı,/Attilla'nın oğlusun sen unutmaé/Medeniyet deme, duymaz o sağır;/Taş üstünde taş kalmasın durma kır:Kafalarla düz yol olsun her bayır,/Attilla'nın oğlusun sen unutma!/Koş, Pilevne yine al bayrak taksın,/Gece-gündüz Tuna suyu kan aksın,/Yaksın kahrın, bütün Balkan'ı yaksın;/Attilla'nın oğlusun sen unutma!"

Yoğun öfke, hırs ve mücadele çağrısı içeren mısralarda Gökalp, tıpkı Türk ataları gibi savaşta kararlı, öfkeli ve yıkıcı olmak gerekliliğine vurgu yapar. Karşı karşıya olunan işgal karşısında, toprak altındaki ataların dahi mücadele etmek için

[707] Gökalp, **Türk Medeniyeti Tarihi**, s. 15.
[708] Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevdet Küçük, "Balkan Savaşları", **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/balkan-savasi 21.12.2020

[709] Ziya Gökalp, "Cenk Türküsü", **Genç Kalemler**, Ekim 1912. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 250.

istekli olduğunu ve kendilerinin örnek alınarak işgale karşı durulması gerektiğini belirtir.

Gökalp'in, genel itibariyle topluma ve özellikle de genç nesle Türklük şuuru aşılamak adına yazdığı bir başka metin de "Türk'ün Tûfânı"[710] başlığını taşımaktadır. Bu metnin "Çocuk Dünyası" adlı mecmuada ve "Millî Masal" üst başlığıyla yayımlanmıştır. Bu bilgiler ışığında tekniğindeki efsane dili ve masalsı anlatımının amacı netleşecektir. Gökalp şiirde Tûran idealini gerçekleştirmenin önünde engel olan "Kara Han"ı yenerek Tûran birliğini mümkün kılan "Oğuz" adlı bir kahramanın başarısını anlatmaktadır. Şiirde bayrağındaki sembolü yılan olan bir Kara Han'ın gelip Türk'e büyük bir saldırı gerçekleştirdiğini anlatılır. Bu saldırı o kadar yoğundur ki adeta gündüz geceye dönmüştür. Allah'ın yardımıyla Oğuz adlı kahraman Türk'ü kurtarıp, Tûran ülküsünün gerçekleşmesini sağlar. Oğuz, Türk'e ata olur ve soyundan yeni bir hayat doğmasını sağlar. Gökalp'in şiiri yazmaktaki maksadı son mısralarda kendini gösterir;

"Gerçek, yalan içinde,/Budur kalan içinde:/Türk'ü kara basmışken,/Oğuz onu bu derdden/Kurtardı, verdi necât;/Başladı yeni hayat./Şimdi bizi al bastı,/Câmilere hâç astı./Koptu kızıl kıyâmet,/Yeni güne alâmet…/Eğer bugün Tanrı'dan/İsteyerek kol ve kan/Çıkarmazsak bir Oğuz,/Bilelim artık yoğuz!..."

Alıntılanan mısralarda Gökalp, tıpkı kadîm zamanlarda olduğu gibi içinden bir kahraman çıkararak mücadele edilmezse kurtuluş idealinin mümkün olamayacağını ifade eder. Dolayısıyla şiir kurtuluş ideali kaygısına, tarih içinden efsane desteği sağlama amacına hizmet eder. Yayımlandığı mecrayı da düşünürsek, söz konusu ideali çocuk ve gençlerin de benimsemesi önemsenmektedir.

Türklük menşeini ve bu kökenin tarihî şahsiyetlerini gençlere bildirerek millî bir yeni bilinç oluşturma çabasıyla yazılan metinlerden bir diğeri "Ötüken Ülkesi"[711] adlı manzumedir. "Kızılelma" kitabında yer alan manzume "Kültigin Kitâbesi"nden bir alıntıyla ve Necib Âsım'ın "Türk Tarihi" adlı kitabından cümlelerle başlar. Ötüken ülkesindeki yaşamın şan, huzur ve bereketinden bahislerin yer aldığı manzumede

[710] Ziya Gökalp, "Türk'ün Tufânı", **Çocuk Dünyası**, 12 Haziran 1913. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 251-255.
[711] Ziya Gökalp, "Ötüken Ülkesi", **Türk Sözü**, 30 Nisan 1914. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 59-60.

"Böyle diyor Oğuz Han'ın yasası!" cümlesi dize sonlarında tekrar edilmektedir. Kahramanlık, mücadele ve ana vatanda birlik olma temalarının gençlere aşılanmasının amaçlandığı görülmektedir;

"Hakan sustu … Türk gençliği yürüdü,/Arkasından tezgahları sürüdü;/Her tarafı iş ordusu bürüdü!/Buymuş meğer Türk'ün Kızılelma'sı/Böyle demiş Oğuz Han'ın yasası!..."

"Yeni Attila"[712] adlı manzume de benzer temayı ele alarak gençlere yönelik yazılmıştır. Türk Ocağı'na bağı gençlik derneği olan "Türk Gücü" adlı derneğe marş olmak üzere kaleme alınır. İçerik olarak gençlere mücadele azmi vermeye yönelik mısraları olan manzumede özellikle Balkanlar'da verilen mücadele karşısında düşmanın yeniliyor olduğu belirtilir. Burada yer alan "ikinci Attila" ifadesi ile bu başarıların, Türk/Tûran geçmişine inanan millî birlik ruhunun başarıları olduğu ifade edilmektedir. Gökalp, "Ey Avrupa, bu beladan/Sen nereye kaçacaksın?/Bir ikinci Attila'dan/Çok gözyaşı saçacaksın!" ifadeleriyle başarıyı Türk atalarına bağlılıkla özdeşleştirmektedir.

Bu çerçevede değerlendirilecek bir başka manzume ise "Kızılelma" kitabında da bulunan "Ergenekon"[713] adlı manzumedir. Yayımlandığı tarihte yaşanan yenilgiler ve ağır anlaşma şartlarının oluşturduğu olumsuz atmosfer ve dolayısıyla toplumsal kaygı göz önüne alındığında "Ergenekon" manzumesinin işlevsel karakteri belirginleşir. Gökalp manzumede, tarihî anlatılar içinden Türkî milletlerin yaşadığı yenilgiler sonrası başarı elde edip tekrar ayağa kalkmayı başarabilmelerine dair tespitlerden hareket eder. Amacın kaygı giderici mekanizmaları harekete geçirmek, yeni bir kültürel dünya görüşü kurgulamak olduğu, metnin yazıldığı tarihî zemin düşünüldüğünde netlik kazanır. Gökalp manzumeyi, Balkan Savaşı'nın ilk safhasındaki bozgun ve Osmanlı Devleti aleyhine sonuçlanan Londra Andlaşması'ndan az önce yazmıştır.[714] "Büyük Emel", Tûran idealinden de bahsettiği manzumede Gökalp, birlik şuurunu eski Türkler'in tarihî başarılarından ders çıkararak oluşturmak istemektedir.

---

[712] Ziya Gökalp, "Yeni Attila", **Halka Doğru**, 17 Temmuz 1913. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 62-64.
[713] Ziya Gökalp, "Ergenekon", **Türk Duygusu**, 8 Mayıs 1913. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 78-83.
[714] Tansel, **a.g.e.**, s. 337.

Manzumedeki olayları Oğuzlar'ın "Ergenekon" menkıbesinden alan Gökalp bu konuda, Fuad Köprülünü'nün "Türk Edebiyatı Tarihi"nden istifade etmiştir. Manzumede ayrıca Türk tarihinin başka kahramanlık vakıalarından da faydalanmıştır.[715] Ergenekon, Moğollar'a yani Oğuz soyuna padişah olan İlhan'ın başarıları (ki manzumede bu başarılar için "Şeh-nâme"ye bakılması gerektiğine vurgu yapılır) ve ardından Tatar Han'ı Sevinç Han ve yanındaki başka soyların güç birliği ile yenilgiye uğratılmalarını anlatan bir menkıbedir. İlhan'ın Kıyan adlı oğlu ve eşi ile Tukuz adlı yeğeni ve eşi kaçmayı başarıp adına Ergenekon dedikleri bir demir dağa sığınırlar. Bu mevkide dört yüzyıl yaşayıp çoğalan bu grup sonunda demir dağı delip çıkarak Tatarlardan intikam alırlar.

"Yüce Tanrı, Oğuz Han'ı/Göndererek Türk hakanı,/Birleştirdi Beş Tûran'ı…/Doğdu güneş sancağımız!/Oğuz Han'dan sonra Hanlar/Kazandılar yüce şanlar/Bilinmek (i)çün bu hoş ânlar/Şeh-Nâme'dir sorağımız!/Yıllar geçti: Bir ân geldi,/Türk tahtına İlhan geldi;/Sağdan, soldan düşman geldi,/Kurulmuştu tuzağımız!/…/Cengiz bunu tasarladı,/Dört bucağa ılgarladı,/Türk soyunu toparladı:/Tûran oldu öz bağımız!/Oğuz Han'danberi mühmel/Kalmış idi Büyük Emel,/Yüce dilek uzattı el,/Ele geçti arağımız!"

4.1.3. Hars – Medeniyet, Tabiî Dil ve Halk Edebiyatı Meseleleri

Gökalp için saf, Arap ve Acem etkisinden azade bir edebî yapı olarak beliren halk edebiyatı, Osmanlı şiirinin seçkincilik ve anlaşılamamakla malul görülmesiyle ortaya çıkan millî edebiyat ihtiyacını karşılamıştır. Halk edebiyatı, Batı modernitesi karşısında hissedilen toplumsal kaygının nüvelerinden olan kendini yeniden tanımlama ve geçmişten koparma ihtiyacına cevap verebilmek adına kuvvetli bir zemin olarak inşa edilir. Kaygıyla baş edebilmenin boyutlarından olan, monarşik unsurlara ve onun tezahürlerine yüz çevirme tavrının somut tezahürlerindendir. Zira Osmanlı şiiri seçkinci bir edebî yapı olarak nitelenmiş ve dışlanmıştır. Bu yaklaşımla

[715] Tansel, **a.g.e.**, s. 336.

Batı'nın, Batı dışı toplumlara karşı dışlayıcı söylem alımlanmış olur. Ayrıca yeni ulus kimliği oluşturabilmek, Batılaşabilmek ve diğer Doğu'lu kültürlerden ayrışmış görünmek adına Arap ve Acem kültürlerinden uzaklaşma iradesi gösterilir. Bu amaçla Gökalp, dil, edebiyat, müzik gibi birçok alanda hars ve medeniyet ayrımı üzerinden geliştirdiği tabiîlik ve sun'lik anlayışıyla bir yeni kültür inşa etmeye çalışır.

"Bu anlayışın en saydam örneği olan Ziya Gökalp'in hars-medeniyet ayrımı, edebiyat bağlamında Tanzimat'ta inşa edilen edebiyat kurumuna eklemlenir. Ziya Paşa'nın taklit olarak değerlendirdiği Osmanlı şiiri, gayri-millî (o dönemin yaygın deyişiyle 'kozmopolit') niteliği nedeniyle Ziya Gökalp tarafından 'millî bünye'nin dışında bırakılır. Tanzimat'tan beri modernleşmek için büyük bir arzu taşıyan Türkiyeli entelektüel, Batı zihniyetine uygun bir edebiyat inşa etmek istemektedir. Ziya Gökalp'te bu arzu, 'medeniyet' kavramıyla karşılanır. Ziya Göklap'teki 'hars' kavramı ise, halk edebiyatının keşfine yol açar. … Halk edebiyatı, Acem ve Arap kültüründen etkilenmemiş saf Türk kültürünü temsil etmektedir. Ziya Gökalp'in Osmanlı şiirini millî olmamasından dolayı reddetmesinde bir başka neden de onun dilidir."[716]

Gökalp, millî kültür yani hars kavramı ile medeniyet kavramı arasında bir takım ayrılık ve birleşme noktaları olduğunu ifade etmiştir. Gökalp'in tanımına göre; "Bir medeniyet müteaddit milletlerin müşterek malıdır. Çünkü her medeniyeti, sahipleri olan müteaddit milletler, müşterek bir hayat yaşayarak vücuda getirmişlerdir. Bu sebeple her medeniyet, mutlaka beynelmileldir. Fakat bir medeniyetin, her millette aldığı hususî şekilleri vardır ki, bunlara (hars-kültür) adı verilir."[717] Her ikisi de sosyal hayatları yani dinî, ahlâkî, hukukî, rasyonel, iktisâdî, lisânî ve fennî hayatların tümünü içine alır. Ayrılık noktalarından ilki, kültür millî olduğu halde medeniyetin milletlerarası bir niteliğe sahip olmasıdır. Ayrıca medeniyet, usul vasıtasıyla ve ferdî iradeyle oluşturulan sosyal hadiseler bütünüdür. Buna karşın hars için böylesi bir, Gökalp'in ifadesiyle, sun'ilik söz konusu değildir. Harsa dahil olan şeyler usul ile fertlerin iradesiyle vücuda gelmemişlerdir. Harsa dahil olan şeyler, tıpkı bitki ve

[716] Armağan, "a.g.m.", s. 65-66.
[717] Ziya Gökalp, **Türk Medeniyeti Tarihi**, I. Kısmı, İstanbul, Millî Matbaa, 1926, s. 7. aktaran: Mümtaz Turhan, **Kültür Değişmeleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik**, s. 39. Turhan bu tanımdan yola çıkarak karşılaştırmalı bir tetkik sonucu, Gökalp'in tanımıyla Maclver'in medeniyet-hars tanımı arasında benzerlikler bulunduğunu ifade eder.

hayvan dünyasındaki organik hayatın kendiliğinden ve tabii oluşu gibi oluşur ve gelişir.[718]

Cumhuriyet devri edebiyatı üzerinde etkisi derin olan ve bu edebiyatı sistemleştiren Ziya Gökalp'in hars kavramı halkla bütünleşmiş, medeniyet kavramı ise muasır şiir yazmak ülküsünün gerçekleşmesi için geliştirilmiştir.[719] Bu çerçevede "örf" kavramının da Gökalp için önemli temel kavramlardan olduğunu ifade etmek gerekir. Gökalp'ın tarifinde örf, bir milletin iyi ile kötü hakkında hüküm veren yani kıymet hükümlerine hâkim olan ve tamamıyla kendine mahsus özellikteki içtimaî vicdanına denir. Hars kavramının temelinde örf vardır ve müesseselere millî karakterini örfe olan uygunlukları verir.[720]

Gökalp'in hem halkla bütünleşmiş hem de muasır medeniyeti yakalamış edebiyat ideali çerçevesinde kurgulanmış bir söylemi vardır. Gökalp için kurulacak yeni edebiyatın temeli halk edebiyatı olmalıdır. Bu anlamda hem fikir yazılarında hem de edebî ürünlerinde söz konusu fikrinin savunusunu gerçekleştirir. "Gökalp'in yapmak istediği şey, yabancı iki medeniyetin, İslâm medeniyeti ile Batı medeniyetinin tesiriyle .. kayna(ğından) uzaklaşan edebiyatımızı millî bir karakter kazanması için tekrar bu kaynağa döndürmektir. Gökalp'e göre yeni, orijinal bir edebiyat, aydınların Türk Halk Edebiyatı ile Batı klasiklerinin terbiyesinden geçmesiyle mümkündür."[721]

Osmanlı edebiyatı söz konusu olduğunda ise gerek şairleri gerek ürünleri itibariyle bir taklit edebiyatı olarak resmedilir. Gökalp, Osmanlı edebî şahsiyetlerinden en büyüklerinin dahi bu taklitçilikten azade olmadığını düşünmektedir. Eserlerin estetik ilhamdan değil, zihni hüner gösterme merakından doğmuş olduğu kanaatindedir. Edebiyat ve nükte, edebiyat ve ahlak meselelerini de bu konu çerçevesinde ele alan Gökalp, halk edebiyatı ürünlerinin ahlaken ve nüktedanlık bakımından Osmanlı edebiyatından üstün olduğunu ifade eder. Bu noktada "Dîvân-ı Lûgat'it-Türk" gibi klasik metinlerdeki Türk nitelikleriyle, Osmanlı şairlerinin metinlerinde kendini gösteren övünmeyi seven profilin birbirine zıt olduğunun altını

[718] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 30-31.
[719] Armağan, "a.g.m.", s. 67.
[720] Rıza Filizok, **Ziya Gökalp'ın Edebî Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 63.
[721] Filizok, **a.g.e.**, s. 1.

çizer. Servet-i Fünûn ekolünü de Osmanlı edebiyatı sınırları içine konumlandırır ve bu edebiyatın en parlak devri olduğunu belirtir. Ne var ki bu ekole mensup şairlerdeki bedbin, şüpheci, ümitsiz ve hasta hali yanlış bulur. Hakikî Türk'ün inançlı, nikbin, ümitli ve sağlam olması gerektiğini ifade eder.[722] Dolayısıyla edebiyatın işlevselliği meselesini de vurgulamış olur. Devrin ruhu açısından güç birliği ve mücadele gayretine ihtiyaç duyulan bir ortamın yarattığı endişe ve kaygı, muhatabının bu ihtiyacı karşılamayacak tüm unsurları reddetmesine sebep olmuştur.

Bu yaklaşımda itham edilen klasik Türk edebiyatının birçok veriminin ve edîbinin görmezden gelinmek veya toptancı bir yaklaşıma kurban edilmeğe maruz bırakıldığını ifade edebiliriz. Burada da karşımıza toplumsal kaygının çift yönlülüğü meselesi çıkmaktadır. Gökalp için tabiîlik ve sun'lik zemininde ayrıştırılan ve tasfiye edilen unsurların çok boyutlu ve katmanlı yapısı, felsefî ve düşünsel arka planı ve dayandığı dünya tasavvuru derinlemesine veya yüzeysel de olsa herhangi değerlendirmeye tabi tutulmuyor. Bunun sebebi söz konusu yapının çok boyutluluğuyla düşünsel bağın kopmuş olmasıdır. Bu nedenle de Gökalp için Osmanlı edebiyatı dediği yapı oldukça arkaik ve yabancı bir unsur olarak durmaktadır. Dolayısıyla damgalanmışlık karşısında gelişen kaygıda, damgalanan unsurdan zihinsel uzaklık devreye girmiş olur. Tüm boyutlarıyla vakıf olmadığı ve yaşantı alanından son derece uzak bir konuma yerleştirdiği klasik Türk edebiyatı eser ve edipleri, Gökalp için tasfiyesi gerekli bir fazlalığa dönüşmüştür.

Bu noktada dile getirilen sun 'ilik – tabiilik iddialarının, iddianın kendi mantık silsilesi açısından dahi düşünülse, zorlama bir yaklaşımı ifade ettiğini belirtmek mümkün. Zira medeniyet Gökalp'in ifade ettiği üzere millî kültürlerden vücuda geliyorsa ve millî kültür denen yapı tabii bir yapıysa o halde medeniyet dairesi de en iyi ihtimalle kendiliğinden oluşan unsurlar barındırır. Buradaki sun 'ilik iddiasında özellikle bir medeniyet dairesinden sıyrılabilmek kaygısının izleri sezilmektedir. İleride ele alınacak olan Osmanlıca-Türkçe arasındaki ayrımla alakalı yaklaşımı da düşünüldüğünde Gökalp, kendi doğallığında oluşan ve belki de bundan dolayı daha gerçek kabul edilmesi gereken halk kültürünün, İslâm medeniyet dairesine tercih

[722] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 35-36.

edilmesinin zeminini oluşturmaktadır. Batı'lı modernleşmenin Doğu'lu toplumları birçok gerekçelerle geri kalmışlıkla damgalamış olmasının ve bu etiketlerin içselleştirilmiş olmasının yarattığı toplumsal kaygı Gökalp'i, kendi toplumunu damgalanmış yapıdan ayrıştırma çabasına getirir.

Medeniyetin sun'i, harsın ise tabii olmasına dair yaklaşıma Gökalp, duyguların tabiatı üzerinden de destek bulur. Zira medeniyetin bilgilerden, millî kültür yani harsın ise duygulardan oluştuğunu belirtir. Duyguların irade ve usule bağlı olmadığı yönünde düşünür.[723] Dolayısıyla bir milletin başka bir millete ait dinî, ahlakî ve estetik duygularını taklit edemeyeceğini ifade eder. Bu nedenle de Gökalp için medeniyetle karşılaştırıldığında millî kültür, en özgün unsurdur.

Gökalp harsın duygu merkezli olduğuna dair görüşlerini, eski Türkler'in inançlarını örnek vererek derinleştirir. Eski Türkler'deki Gök Tanrı'nın, mükafat tanrısı olduğundan çok sevildiğini ve Ceza Tanrısı'nın da "Erlik Han" adlı ayrı bir mitolojik kişilik olduğunu belirtir. Dolayısıyla Türk inancının kökeninde tanrı sevgisi yatmaktadır. Bu duygu, Türkler'in İslâm'ı seçmesinde ve İslâm içinde sofuluk ve taassuptan uzak kalmalarını kolaylaştırıcı bir etki yaratmıştır. Yunus Emre örneğinde görülen tasavvufî, sevgi ve merhamet temelli din anlayışının köklerinin eski Türk inanç sisteminden geldiğini belirtir. Bundan dolayı Türkler'de kaba ibadetlerin yer edinmediğini, cehennem ve zebanilerle korkutan vaizleri kimsenin dinlemediğini belirtir. Gökalp, tekkelerde yer bulan estetik ve ahlakî ayinlerin Türk'ün karakteristiğine daha uygun olduğunu vurgular. Zira eski Türk dininde, Türk Tanrısı barış ve barışıklık tanrısıdır. Barışı getirmek ve yaymak, tarihî sahnede büyük Türk hükümdarlarına ait bir alışkanlık olmuştur.[724]

Gökalp'in dinî sistemi ayrıştıran ve bir kısmını kabul edilebilir bulan yaklaşımı, dinî anlayışın da dizayn edilip ayrıştırılması uygulaması, toplumsal kaygı göstergelerindendir. Zira tarif edilen zarif, estetik ve ahlakî ibadetler silsilesi hümanizm çerçevesinde tarif edilenle hemen hemen aynıdır. Ve bu haliyle yeni kültürel söyleme uyum sağladığında kabul edilebilir bulunmaktadır. Buna karşın ibadetlerin, ayrıştırılan ve kabalıkla etiketlenen, damgalanan diğerleri dışlanmakta ve

[723] Gökalp, **a.g.e.**, s. 38.
[724] Gökalp, **a.g.e.**, s. 39-41.

dinî sistem kendi içinde bir bölünmeye tabi tutulmaktadır. Vaaz verenin tarzından kaynaklanan hata ve olumsuzlukların olgusal gerçekliği ayrı bir konu, dinin temel kaynaklarında yer alan hakikatleri dile getirdiği için kabalıkla damgalanması ayrı bir konudur. Gökalp'in bahsettiği husus, vaizlerin dile getirdiği içeriğe dair olduğundan, Batılılaşmacı etiketlerin kodların devreye girdiği görülebilir. Batı modernitesinin kodlarına uyum sağlama kaygısıyla, tarihsel verileri bir meşrulaştırma aracı olarak kullanma gayretine girişildiği gözlemlenmektedir. Bununla beraber toplumsal kaygının diğer yüzünde Gökalp'in, dinin korkuyla aktarılmasının toplumu ayrıştırma potansiyeline dair endişesi yer alıyor olabilir. Bu nedenle Gökalp açısından din yalnızca, estetik ve sevgi temelli söylemi ile kabul edilebilir haldedir.

Gökalp, tabiilik vurgusundan hareketle dilin tabiatını da açıklar. Dil Gökalp açısından, bireylerin usul belirleyip oluşturdukları bir yapı değildir. Bu nedenle bir kelimesini, başka bir kelime icat edip yerine koyarak değiştirmek mümkün değildir. Kelime ve kurallar kendiliğinden değişir. Bireyler bir takım yeni sözler oluşturma gayretinde olurlar lakin toplum bunları kabul etmezse lafız olarak kalır kelimeleşemezler. Gökalp Tanzimât'tan itibaren dilde sadeleşme gayretlerine işaret ederek, üretilen birçok sözün halk nezdinde kabul görmediğini ifade eder.[725]

Dilin tabiiliği ve medeniyet ile hars arasındaki sun'ilik üzerinden farklılaşmaya dair görüşlerinden hareketle Gökalp, Osmanlıca ve Türkçe üzerini dile getirir. Gökalp Türkçe'nin halk arasında konuşulan, asıl tabiî ve hakikî dil olduğuna işaret eder. Ne var ki Osmanlıca karşısında küçümsenmiş ve argo olarak kabul edilmiş olduğundan şikayet eder. Osmanlıca ise Türkçe, Arapça ve Farsça'nın gramer, sentaks ve kelime yapılarını birleştirerek vücuda gelmiştir. Gökalp bu nedenle Osmanlıca'yı medeniyetin dili kabul eder. Osmanlıca'nın Türkçe karşısındaki ayırıcı özelliği, bir usul ve irade çerçevesinde bireylerin çalışmalarıyla yapılmış olmasıdır. Buna karşın Türkçe kendiliğinden oluşmuştur ve günlük hayatta kullanılmaktadır. Bu özellikleriyle Türkçe, millî kültür dilidir.[726]

Aynı bağlamda vezin tartışmaları da kaygının tezahürlerinden olarak görünür. Osmanlı şiiri ya da genel anlamda edebiyatı ve dili, halka uzaklık, soyut, gerçeklikten

[725] Gökalp, **a.g.e.**, s. 31.
[726] Gökalp, **a.g.e.**, s. 32.

uzak ve gayrimillî olmakla tanımlandığı nispette yeni kültürel söylem içinde yer bulamayacak bir unsur halini almıştır. Cumhuriyet devrine gelindiğinde yeni ideallerin edebî sahadaki yansıması olan İnkılap edebiyatını şekillendiren fikirlerin temelleri daha evvelki süreçlerde özellikle de Gökalp çizgisinin takip edilmesiyle oluşturulmuştur. Bu kapsamda Osmanlı şiirinin vezni olarak kullanılan aruzun da reddedilerek yerine bir başka veznin konulmasının gerekli olduğuna inanılmıştır. Hece vezninin halkla bütünleşik, kolay anlaşılır ve millî karakterine olan inanç bu devrin sonuçlarındandır.

Daha Tanzimat devrinden başlayarak aruz vezni, kamusal alan, millî birlik oluşturmak için atılan adımlarda engelleyici unsur olarak görülmekteydi. "O dönemde ilk örnekleri tiyatro oyunlarının ve gazetenin de büyük etkisi vardır. Namık Kemâl'in hece ölçüsünü tavsiye etmesinin ve denemesinin nedenlerinden biri, aruzun tiyatro oyunları yazarken fazlasıyla zorluk çıkarmasıdır. Hece ölçüsündeki ilk denemeler, aruzu kullananlar arasında, şiirden önce tiyatroda yapılacaktır."[727] Ziya Gökalp heceyi millî vezin olarak ilan eder.[728]

Gökalp'in vezin meselesine yaklaşımında da tabiî ve sun'i ayrımı, temel teorik ayrışma noktası olarak kullanılmıştır. Yazar Türk vezni ve aruz vezni arasında bir ayrıma giderek, Türk vezninin tabiî karakteri karşısında aruz vezninin sun'iliğine vurgu yapar.

"Türk halkının kullandığı Türk vezni, usûl ile yapılmıyordu. Halk şairleri, vezinli olduğunu bilmeden, gayet lirik şiirler yazıyorlardı. Tabiî bu, ilhâm ile, yaratıcılıkla oluyordu. Usûlle ve taklitle yapılmıyordu. O halde, bu vezin de Türk kültürüne dâhildi. Osmanlı veznine gelince; bu, Acem şairlerinden alınmıştı. Bu vezinde şiir yazanlar taklitle ve usulle yazıyorlardı. Bundan dolayıdır ki, aruz vezni denen bu vezin halk arasında girememişti. Bu vezinde şiir yazanlar, Acem edebiyatını ders görmek suretiyle öğreniyorlar, usul vasıtasıyle aruzu tatbik ediyorlardı. Bundan dolayı, aruz vezni millî kültürümüze dâhil olamadı."[729]

Türk Ocağı derneğinde Gökalp'in verdiği ders ve konferanslar, hece vezninin bir millî vezin olarak kabul edilmesinde çok etkili olmuştur. "Hecenin Beş şairi"[730]

[727] Armağan, "a.g.m.", s. 69-70.
[728] Armağan, "a.g.m.", s. 71.
[729] Gökalp, **a.g.e.**, s.33.
[730] Armağan, "a.g.m.", s. 73.

olarak nitelenen şairler için de Gökalp ile tanışmak bir dönüm noktasını işaretler. Öncesinde aruzla yazan bu şairler, Gökalp ile tanıştıktan sonra hece ile yazmayı, bir dava bilinciyle sahiplenmişlerdir. Söz konusu dava bilinci, millî mesele olmakla bir edebî ölçü biriminin yan yana gelmiş olması toplumsal kaygının tezahürlerindendir. Zira millî kimliğin oluşabilmesi adına dilin birliği ve anlaşılır olması ile ancak ortak bir kamunun yaratılması söz konusu olabilecektir. Zira Batı'nın saldırganlığı karşısındaki varlık-yokluk mücadelesi sürmektedir.

Gökalp için hece vezninin önemli uygulama alanı bulduğu halk edebiyatı, ki içine çok geniş bir tarihî ve edebî birikim yerleştirilmiştir, tabiî ve halkın yüzyıllar içinde oluşturduğu bir yapıdır. Halk edebiyatı içinde halkın kendi atasözleri, bilmeceleri, halk masalları, halk koşmaları, destanlar, halk cengnâmeleri, menkıbeler, tekke ilahileri ve nefesleri, halk fıkraları ve halk tiyatroları bulunur. Her bir türde Gökalp, doğrudan doğruya halkın kendi yaşanmışlığının izlerini görür.

Yazar keza halk edebiyatının sözlü karakterine vurgu yapar. Tarihte geriye giderek halk edebiyatı verimlerinin bir envanterini sıralayan Gökalp, bu metinlerin çoğunun yazıya sonradan geçirilmiş olmasını, onların tabiî karakterine kanıt olarak görür. Örneğin halk masallarından bahsederken bunların, Türk'ün mitolojik çağlardan başlayarak aktarılarak iletilen ürünler olduklarını, bunlardan Dede Korkut masallarının ancak birkaç yüzyıl önce yazılmış ve yazıya geçirilmiş olduğunu ifade eder.[731]

Gökalp için, harsın aktarıldığı destanların varlığı meselesi ayrı bir öneme sahiptir. Çalışma alanlarından biri olarak yazar, dağınık haldeki Türk destanlarını bir bütün haline getirmek, millî ve manzum bir Türk destanı vücuda getirmek istemiştir. Bu çbanın, kaygıyı bertaraf edecek bir mekanizma olarak ortak bir kültürel dünya görüşünün yitirilmişliği hissinden kaynaklandığını belirtmek gerekir. Kültürel dünya görüşleri insan yapımıdır ve kırılgandır. Gökalp'in bu çerçevede attığı adımlar, Osmanlı toplumu için toplumsal kaygıyı bertaraf edecek bir yeni kültürel dünya görüşü ihtiyacına hizmet eder görünmektedir. Bu nedenle de destan çalışmalarını son derece önemsemiştir. Bu anlamda Türk destanlarının içeriklerinden faydalanır. Dile getirilen ihtiyaç çerçevesinde Gökalp, Kayı Boyu ile ilgili ilk destanın "Ergenekon" adlı destan

[731] Gökalp, **a.g.e.**, s. 34-35.

olduğunu, ikinci sırada ise Dede Korkut hikâyelerinden olan "Tepegöz" hikâyesinin geldiği tespitini yapar. Bundan dolayı Gökalp, "Ergenekon", "Tepegöz" ile beraber "Boğa ile Boğaç" hikâyelerini manzum olarak Anadolu lehçesine çevirmiştir. Mezkûr hikâyelerin vakıaların mantık sırasına bağlı kalarak "Aslan Basat"[732] adlı hikâyesini kaleme almıştır.

Bunlardan başka Gökalp birçok halk masalını, muhtevalarını büyük oranda koruyarak yeniden yazmıştır. Bu yeniden yazımlarda ortaya çıkan manzum masallara, Türk mitolojisi ve destanlarından unsurlar, motifler ve kahraman isimleri eklemiş dolayısıyla onları kendi hars edebiyatı doğrultusunda yeniden kurmuştur. Bunlara bir örnek, "Küçük Şehzade" adlı manzumedir. Bu manzumede, "Para Kazanmaya Giden Üç Kardeş" masalı yeniden yazılmıştır. Benzer şekilde "Ülker ile Aydın" manzumesi de "Bacı Bacı Can Bacı" adlı halk masalından alınmış ve yeniden yazılmıştır. Bu manzumede yapılan değişikliklerden en belirgini Tûran kelimesinin kullanılışındaki alegorik vurgu olmuştur. Masalın aslında adı farklı olan Ülker'in oğlu, Gökalp'in manzumesinde Tûran adıyla anılır ve onun doğumuyla düşmanların kötülüğü son bulur. Dolayısıyla Gökalp'in Tûran'a yüklediği kurtarıcı anlam manzumede de kendini gösterir.[733]

"Altun Işık"[734] üst başlıklı "I. Savaş"[735] adlı manzume bu çerçevede değerlendirilmesi gereken metinlerdendir. Zira metin mezkûr destan idealinin bir parçası olarak kaleme alınmıştır. Savaş adı ise metinde, barıştan savaş haline geçişin süreci ve sebebine yoğunlaştığından kullanılmış olsa gerektir. Bu metindeki "altun ışık", eski Türkler'deki "Kut" inancıyla irtibatlıdır. "Sosyologların, etnografların 'Mana' dediklere şeye eski Türkler 'Kut' adını verirlerdi.[736] 'Kut' münteşir bir

[732] Tansel, **a.g.e.**, s. XXV-XXVI.
[733] Filizok, **a.g.e.**, s. 140-167.
[734] Ziya Gökalp, "Altun Işık", **Harb Mecmuası**, 1915. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 258-261.
[735] Manzume, Tansel'in çalışmasında "Dağınık Şiirler" bölümünde kaydedilmiştir ve yazım tarihi itibariyle değerlendirme kriterlerimize uygun olduğu için gözden geçirilmesi gereken metinlerdendir. Gökalp'in "Altun Işık" adlı bir şiir kitabı vardır ve içinde çoğunluğu 1922 yılında kaleme alınmış manzume ve masallar bulunmaktadır. Yukarıda değerlendirmeye aldığımız metin, Gökalp'in Türk destanı yazma amacına matuf metinlerinin bir parçasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tansel, a.g.e., s. 349-352. Ayrıca konuyla ilgili kapsamlı bibliyografya çalışmalarının da gözden geçirilmesiyle yazılmış Hafize Şahin'in yayımlanmamış doktora tezinde de konunun ayrıntılarına erişmek mümkündür. Bkz. Şahin, "a.g.m.", s. 150, 162, 469.
[736] Türklerin tarihsel süreç içinde kullandıkları ikonografik motifler ve anlamlarına dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Emel Esin, **Türk Sanatında İkonografik Motifler**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003.

kutsiyettir ve hangi şeye konarsa, temâs ederse onu mukaddes kılar: 'Kutlu Maral', Kutlu Dağ' gibi… Eski Türkler 'kut'u, gökten inen bir nur sütunu; bir 'altun ışık' sûretinde tasavvur ederlerdi; bu 'altun ışık' hangi insana, hangi hayvana veya şeye temâs ederse onu gebe bırakırdı."[737] Dolayısıyla Gökalp bu manzumesini kaleme alırken hem bu 'altun ışık' inancından hem de Alankuva menkıbesinden istifade etmiştir. Bu menkıbede, Alankuva adlı bir melike vardır ve çadırına gökten inen yeşil gözlü bir ilâh tarafından hamile kalmıştır. Kayı boyu da Alankuva'nın iki oğlundan türemiştir. Buradan hareketle de Gökalp'in amacının, Kayı boyu ve onların nesli olan Türkler'in kutsal kökenlere sahip olduklarını gösteren bir destan kaleme almak olduğunu ifade edebiliriz.

Manzumede Gökalp Türkler'in kökenini, metinde insan olup olmadığı tam net olmayan "Alageyik"e dayandırmıştır. Eski Türkler'in hükümet merkezi olan Ötüken'de yaşayan Alageyik, altun ışık üzerine geldikten sonra hamile kalıp Türkan adında bir kız ve Türk adında bir erkek çocuk dünyaya getirmiştir. Âdem ile Havva'nın Tûranca'sı olan bu ilk çiftten doğan nesil çoğalıp "Selenga" ırmağı kıyısında yurt kurmuşlardır. Ele alınan destan çerçevesinde düşünüldüğünde Gökalp'in metni yazmadaki motivasyonunun, Türklük'ün tarihinin son derece köklü olduğunu ve güncel yenilgi, yıkım ve kayıplara kahretmenin gereksiz olacağını göstermek olduğu ifade edilebilir. Zira Âdem ile Havva kıssasının bir Tûran versiyonunun yaşandığını belirten manzumeden hareketle toplumun, tarihinden güç devşirerek kendine güvenli bir benlik inşası geliştirmesi beklenmektedir.

"Bu esnâda Altun Işık boşandı,/Geyik bir nûr sutûnıyle kuşandı:/Üzerine bir al duvak saçtılar,/Ay'la Yıldız uyandılar, kaçtılar./Nûr içinde gizli kaldı güveği./Gelin bile göremedi bu Bey'i../Gebe imiş o, gel zaman, git zaman,/Doğurarak birgün bir kız, bir oğlan,/Han kılıklı yeni bir çift üretti,/Yeryüzünü gök soyuyle bezetti./Türkân kızın adı, Türk'tü oğlanın,/Tûranca'sı Âdem ile Havvâ'nın.."

Metnin ilerleyen kısımlarında, nefsine uyarak kendilerine yasak edilen geyik etini yiyen Türk'ün oğlu Tavtuk'un sebep olduğu savaşlar ve yıkımdan bahsedilir. Bu vakıaya kadar, Selenga adlı Orhun ülkesi ırmağı kenarına yerleşerek barış ve refah

[737] Tansel, **a.g.e.**, s. 362-363.

içinde yaşayan Türkler için huzur yitirilmiş olur. Zira düzen bozulmuştur, sulhun zemini yok edilmiştir. Gökalp'in bu duruma sebep olarak da nefsine uymaktan bahsetmiş olması ilginçtir. Buradan da bir toplumsal ders çıkarma gayesi güdülmüş olabilir.

"Lâkin birgün Tavtuk uydu nefsine,/Bir ok attı, kıydı kendi cinsine./Bir geyiği avlayarak pişirdi,/Kursağını dost kanıyle şişirdi."

Gökalp'in bir millî Türk destanı vücuda getirme gayesine hizmet eden diğer metni de "Yaratılış I. Türk Kozmogonisi"[738] adlı metindir. Yazarın bu metni de "Altun Işık I. Savaş" metni gibi bu destanın bir parçası olarak nitelenebilir. Gökalp kültürel dünya görüşü, ortak bilinç ya da benliğin yeniden inşası adına önemsediği bu tür manzumeleri vücuda getirirken, eski Türkler'e dair edebî, tarihî ve efsanevî[739] bilgilere yönelmiştir. Gökalp'in diğer metinleri ve özellikle "Türk Töresi" adlı metninin "Türk Kozmogonisi" başlıklı bölümü yazarın, bir destan vücuda getirirken hangi kökene dikkat çektiğinin bilgisini vermektedir. "Yaratılış I. Türk Kozmogonisi" başlıklı manzumede Gökalp'in yeni Türk efsanesi ya da destanını yazarken kullandığı kaynaklar, yazarın Türkçülük ideali çerçevesinde belirlenir. Gökalp metni Türk Naturizmince kutsal olarak kabul edilip birbirine denk görülen, koyun, kuş, köpek ve öküz inançlardan esinlenerek yazmıştır. Türk efsanelerinden "Güneş Hanım", "Çolbu Hanım", "Öksüz Kız"[740] menkıbelerinden istifade ederek yeni bir destan kurgulamaktadır. Bu tavrı Gökalp, topluma ve gençliğe aslî kabul ettiği kökenini hatırlatarak oradan güç devşirmesini sağlamaya yönelik geliştirmiştir. Bu anlamda "Cenk Türküsü" adlı manzumede tekrar eden "Attilla'nın oğlusun sen unutma!" mısraı ile aynı amaca matuftur.

[738] Ziya Gökalp, "Yaratılış I. Türk Kozmogonisi", **Yeni, Mecmua**, 16 Ağustos 1916. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 365-371.
[739] Şahin, "a.g.m.", s. 349.
[740] Tansel, **a.g.e.**, s. 363-364.

4.1.4. Batılı Moderniteye İntibak Zarureti

Milliyetçi ideale yaptığı vurgunun yoğunluğuyla beraber Gökalp'in Türkçülüğünün uzun süreli etkisi, fikirlerinin sistematik[741] olmasına bağlanır. Gökalp, "Millî Hars ve Garp Medeniyeti"[742] fikriyle Cumhuriyet kuruluşundan itibaren '50'ye kadarki dönemler boyunca kültür politikaları üzerinde etkili olmuştur. Şu noktaya da dikkat çekmekte fayda vardır ki Gökalp, büsbütün yeni bir program çıkarmamıştır; Osmanlı toplumunun son yüzyılında beliren bazı eğilimleri daha sistemli bir çerçevede toplamıştır. Orhan Koçak yazarı da motive edip yeni bir söylem üretmeye sevk eden olumsuz durumun sebebi olarak, "tarihsel gecikmişlik" duygusunu gösterir.[743]

Bu ifade de aslında toplumsal kaygıya denk gelmektedir. Toplumsal kaygıda söz konusu olan çift yönlü kaygı (yani Batı modernliğinin saldırganlığı karşısında yok olma kaygısıyla modernliğin arzu nesnesi olan taraflarından mahrum kalma kaygısı) mezkûr tespitte yer almasa da toplumsal kaygının sebeplerinden olarak ifade edilebilir. Modernliğin nimetlerine geç kalmış olmak duygusu da toplumsal kaygıyı besleyen unsurlardan olmuştur.

İster tarihsel gecikmişlik psikolojisi gerek çift yönlü temsil krizi, ister yaralı yahut melez bilinç, ister ontolojik güvensizlik ya da damgalanmışlık dolayısıyla oluşmuş olsun burada bir toplumsal kaygı olduğunu tespit etmek gerekir. Gökalp'te de kendini gösteren ve fikrî beslenme kaynakları ve ortaya çıkan sistemin niteliği ile de açığa çıkan durum, Batı'nın zihnen egemen ve mutlak surette tâbi olunası tek medeniyet olduğu algısıdır. Bu durumu anlayabileceğimiz çok temel noktalardan biri de yazarın, "Türkçülüğün Esasları" adlı temel metnine başlarken ve *Türkçülüğün Mahiyeti* başlıklı ilk bölümde, konusunu Avrupalıya onaylatarak başlama ihtiyacı duymuş olmasıdır. Burada genel olarak Batı dışı toplum olmaktan özelde ise ötekileştirilen bir imparatorluk bakiyesi olmaktan kaynaklanan damgalanmışlıkların

[741] Orhan Koçak, "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C.2, Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 379.
[742] Koçak, "a.g.m.", s. 371.
[743] Koçak, "a.g.m.", s. 371.

yarattığı kaygıdan kurtulmak gayretiyle damgalayana kendini ispat etme çabası kendini gösterir.

Gökalp bahsi geçen metnin "Türkçülüğün Tarihi" alt başlıklı kısmında;

"Türkçülüğün memleketimizde zuhurundan evvel, Avrupa'da Türklüğe dair iki hareket vücuda geldi. Bunlardan birincisi, Fransızca'da Turquerie denilen, Türk hayranlığı'dır. Türkiye'de yapılan ipekli ve yün dokumalar, halılar, kilimler, çiniler, demirci ve marangoz işleri, çiltçilerin, tezhipçilerin yaptıkları ciltler ve tezhipler, mangallar, mandanlar, şamdanlar, ilh… gibi Türk sanat eserleri çoktan Avrupa'daki güzel eser meraklılarının dikkatini çekmişti. … Avrupa'da zuhur eden ikinci harekete de Türkiyât (Türkoloji) adı verilir. Rusya'da, Almanya'da Macaristan'da, Danimarka'da, Fransa'da, İngiltere'de bir çok ilim adamları eski Türklere, Hunlara ve Moğollara dâir tarihî ve arkeolojik araştırmalar yapmağa başladılar. Türklerin pek eski bir millet olduğunu, gayet geniş bir sahada yayılmış bulunduğunu ve muhtelif zamanlarda cihangirâne devletler ve yüksek medeniyetler vücuda getirdiğini meydana koydular. … Birinci hareket gibi, bu ikinci hareket de memleketimizdeki bâzı fikir adamlarının ruhuna tesirsiz kalmıyordu. "[744]

Alıntılanan ifadelerde kendini gösteren toplumsal kaygı, bir taraftan kendi yaklaşımını Avrupa nezdinde ispat ederek bir meşruiyet zemini kurgulama çabası şeklinde tezahür eder. Diğer taraftan ise Gökalp'in özellikle Avrupa'da Türklüğe dair olduğunu ifade ettiği ikinci hareketin içeriğini zikredişinde kendini gösterir. Bu hareket Türkçülüğün kaynaklarına dair önemli ip uçları vermektedir. Zira Gökalp burada Fransız tarihçilerden Deguignes'nin Türkler, Hunlar ve Moğollara dair yazdığı tarihten, İngiliz âlimlerden Sir Davis Lumbey'in "Kitab-ı İlmü'n-Nâfi" adındaki umumî Türk gramerinden bahsetmekte ve bunların Osmanlı aydınları üzerinde büyük tesir bıraktığını belirtmektedir.[745] Bu eserler aracılığıyla yazar Türkçülük hakkındaki övgü dolu ilmî çalışmaları, III. Selim ve II. Mahmud devrilerine kadar götürmekte ve böylece aslında bir yandan da Türkçülüğün bir fikrî yaklaşım olarak köklerini hem Avrupalı kaynaklara hem de eski dönemlere kadar uzatmaktadır. Gökalp'in yaklaşımında ve Türkçülük tarihini anlatmaya başlarken Avrupa'da konuya dair hareketlilikten bahsetmiş olmasında, Avrupa hayranlığının izlerini görmek

[744] Gökalp, **a.g.e.**, s. 5-6.
[745] Gökalp, **a.g.e.**, s. 6.

mümkündür. Zira Türkçülük ve Türklüğün değeri ve kaynaklarına dair etraflı bilgi dahi Avrupa'daki ilmî, kültürel ve siyasî hareketlilik aracılığıyla elde edilmektedir.

Gökalp Avrupa'daki ilmî çalışmalar ve milliyetçilik yönündeki siyasî hareketlenmenin tesirinde eserler vermiş önde gelen birkaç isme atıf yaparak, söz konusu etkinin zaman içinde nasıl geliştiği ve ülke içinde bir Türkçülük hareketini doğurduğunu izah eder. Buradan hareketle de Ahmet Vefik ve Süleyman Paşa'ların, Türkçülüğün memleketteki ilk babaları olduğu yönündeki kanaatini ifade eder.[746]

Taha Parla, Gökalp'in programının bir modern kültür inşası olduğunu ifade eder. "Gökalp'in istediği, kültürel bir aşağılık duygusuna yer vermeyen, savunmaya yönelik bir modernleşmeydi."[747] "Bütün Türk halklarına değil, yalnızca daha yakın bir müşterek kültür mirasına sahip Anadolu ve Trakya'dakilere yönelik bir dile, tam anlamıyla Türkçü ve Batılılaşmacı bir milliyetçilik fikrini formülleştirdi."[748] Bu şekilde Gökalp, çifte temsil krizi[749] olarak da ifadelendirilen, Batılılaşma krizini arzu ve korkuyu kaybederek bertaraf etmeye yönelik bir teori geliştirmiştir. Gökalp söylemsel olarak Batı'nın üstünlüğünü kabul ettiği görülmez.[750] Batı'nın üstünlüğünü kabul ve Türk milleti için artık Garp medeniyetini benimseme gerekliliğine inanç gibi bir meşruiyet zemini oluşturan Gökalp için Batı'dan gelen seyl-i hurûşân'ın sebep olduğu kaygı gerçek görünmektedir. Batı modernleşmesinin kabulü zaruri addedildiği için, geçmişin Osmanlı medeniyet kodları da birer melez yapı olarak tanımlanır. Daha önceden Arap-Fars kültürü benimsenmiştir şimdi ise sıra Batı medeniyetindedir diyerek durumu izah etmektedir. Bununla beraber Gökalp, meselenin bir ilerleme meselesi olduğunun da altını çizer. Yani toplumlar, milletler yükseldikçe, ilerledikçe medeniyet değiştirmek zorunda kalmaktadırlar. Türk milleti de artık o aşamaya erişmiştir ki medeniyet dairesini değiştirmektedir.

---

[746] Gökalp, **a.g.e.**, 7-9.
[747] Parla, **a.g.e.**, s. 58.
[748] Hodgson, **a.g.e.**, s. 276.
[749] Çifte temsil krizi, "Batı-dışı toplumlarda bir yandan o toplumun modernliğinin ortaya çıkardığı yeni durumları anlatabilmek için yeni temsil biçimlerinin aranmasının yarattığı bir kriz vardır. Diğer yandan ise modelin, yani Batı edebiyatının bilinmesinden (ve arzulanmasından) kaynaklanan kriz söz konusudur. Çoğu zaman iç içe geçmiş gibi görünen bu durumu, somut örneklere bakıldığında ayrıştırmak mümkündür." Ayrıntılı bilgi için bkz. Armağan, "a.g.m.", s. 45-46.
[750] Armağan, "a.g.m.", s. 76.

"Bir millet gelişmesinin yüksek noktalarına çıktıkça, medeniyetini de değiştirmek mecburiyetinde kalır. … Bu hususta, en çarpıcı örneği Türklerde görürüz. Çünkü Türkler sosyal gelişmelerinin üç ayrı merhalesinde birbirine benzemeyen üç muhtelif medeniyet zümresine girmek mecburiyetinde kaldılar: Türkler, 'kavmî devlet' hayatı yaşarken, Uzak Doğu medeniyetine mensuptular. 'Sultanî devlet' devrine geçince, Doğu medeniyetine girmeğe mecbur oldular. Bugün, 'millî devlet' devrine geçtikleri sırada da, içlerinde Batı medeniyetine girmek için kuvvetli bir akımın belirdiğini görüyoruz."[751]

Bu ifadelerdeki anlayışın, mevcudu meşrulaştırmak için geçmişi mevcudun aynasında görmek eğiliminin tezahürü olduğunu ifade etmek gerekiyor. Gökalp'e göre, Türk milleti, son derece doğal bir insiyak olarak Batı medeniyetine girmektedir. Hatta bu durum o denli doğaldır ki millet içinde bu yeni medeniyete geçmek için bir kuvvetli akım hissetmektedir.

Bunun yanında Gökalp, her medeniyetin kendine has bir mantığı, estetiği, hayat görüşü olduğunu düşünür. Bundan dolayı medeniyetlerin birbirine karışamayacağını ifade eder. Dolayısıyla Gökalp'e göre bir medeniyeti bütün sistemiyle kabul etmeyenler için onun bazı kısımlarını almak söz konusu değildir. Alsalar bile kendilerine mal edememektedirler. "Medeniyeti de din gibi dışından değil, içinden almak gerekir. Medeniyet de tıpkı din gibidir. Ona da inanmak ve yürekten bağlanmak gerekir."[752] Gökalp'e göre tam da bu sebepten Tanzimatçıların Avrupa medeniyetine dış görünüş ile girme çabaları kısır kalmıştır. Yapılan alıntıdan da açıkça görülmektedir ki Gökalp'in Batı modernleşmesini benimsemekle ilgili görüşleri, dinî inancın bağlanma ölçüleriyle aynı düzlemde ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu medeniyet dairesine bütünüyle geçmek bir zaruret ve hayati bir gereklilik olarak tarif edilmektedir. Bunu yaparken Türk ve Müslüman kimliğini muhafazanın önemine atıf yapılmıştır. Doğu Medeniyetini bırakıp Batı Medeniyetini tam olarak almak Türkçülüğün gereğidir.

Bir doğallık ve zaruret zemininde tanımlanan Batı medeniyetine dahil olma yönelimi, Batı ve İslâm medeniyetlerinin ait oldukları tarihî kodların esasına dair yeni fikirlerle desteklenir. Bu noktada Gökalp, Batı'nın yükselişi karşısında Doğu

[751] Gökalp, **a.g.e.**, s. 55-56.
[752] Gökalp, **a.g.e.**, s. 55.

medeniyetini büsbütün ortadan kaldırmanın normal olduğunu, Batı'nın bu güce sahip olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber Doğu medeniyetinin zannedildiği gibi İslâm Medeniyeti olmadığını ifade eder. Gökalp, Doğu medeniyeti derken Bizans Medeniyetini anlamaktadır. Batı Medeniyeti ise Batı Roman Medeniyetinin bir devamıdır. Osmanlılar Doğu medeniyetini Müslüman topluluklardan aldıkları içindir ki Doğu medeniyeti ile İslâm medeniyeti eşleşmiş görünmüştür. Gökalp bu fikri reddeder. Adeta yıkım karşısında bir toplumsal rahatlama sağlayabilmek adına Gökalp, Doğu Medeniyeti yıkılsa ve o dairedeki Osmanlı yok olsa da Türkiye'de İslâm dini ve Türk kültürüne bir zarar gelmeyecek olduğunu belirtir. İslâm dini ve Türk kültürü ile beraber Batı medeniyeti, yıkılan medeniyet kodları yerine geçebilecektir.[753]

Batı Medeniyeti noktasında duyduğu yoğun güven ve inançla beraber Gökalp, özellikle yaşanan savaşlar sonucu Osmanlı Devleti ve toplumunun maruz kaldıkları yıkımları ele aldığı metinlerde, Batı'nın vahşi yüzüne de vurgu yapar. Dolayısıyla Batı modernitesi karşısında bir sevgi-nefret dikotomisi söz konusudur. Gökalp'in bu tutumunu örneğin Balkan Savaşları sırasında kaleme alınan "Cenk Türküsü" adlı manzumesinde görmek mümkündür. Balkanların Rusya liderliğinde taksim edilmesi ve ardından yaşanan kıyım ve mücadele yıllarında topluma, Türk atalarından örneklerle güç vermek amacına hizmet eden manzumede Gökalp, "Medeniyet deme, duymaz o sağır;" demektedir. Medeniyet ifadesinin kaynağı olarak telakki edilse de Batılı siyasetin, çıkarına uymadığında kavramları manipüle edebilme potansiyeline vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla aslî kurtuluşun, "Attilla'nın oğlu" olmanın hatırlanması ile mümkün olabileceğini göstermek adına metinde, "Attilla'nın oğlusun sen unutma!" mısraı tekrar etmiştir.

Mezkûr ikircikli halet-i ruhiyeye bir başka örnek "Çanakkale"[754] adlı manzumede yer alır. Özellikle İngiliz'ler üzerine kurulan söylemiyle Gökalp bu manzumede, "Uzaklarda bir ada var,/Halkına derler İngiliz,/Hem medenî, hem canavar/Fendinden emin değiliz." Mısralarına yer vermiştir. Bu durum aslında savaşlar ve yıkım karşısında toplumsal kaygının daha da derinleştiği ve dallanmış

[753] Gökalp, **a.g.e.**, s. 44-45.
[754] Ziya Gökalp, "Çanakkale", **Yeni Mecmua Nusha-i Fevka'l-âdesi**, Hilâl Matbaası, Mayıs 1918, İstanbul. Aktaran: Tansel**, a.g.e.**, s. 256-258.

olduğunun işaretlerindendir. "Hem medenî, hem canavar" ifadelerinde kendini gösteren yaklaşımıyla Gökalp, bir yandan yeni bilgi ve teknolojinin ve çok önemsenen terakki fikrinin kaynağı olarak kabul ettiği Batı modernitesi ile bir yakınlık hissederken ve kurtuluş ideali için vazgeçilmezliğine inanırken modernleşme/ gayretlerinde Avrupa'nın "canavar" karakteri ile yüzleşmektedir.

Burada yüzleştiği, "canavar" ifadesindeki emperyalist karakterdir. Zira metinde İngiliz milletini yahut siyasetini yoğun şekilde kötülerken, onun gizli meselesinin Müslümanlar'ın uyanmaması olduğuna işaret eder. "Budur en gizli emeli:(/Müslümanlar uyanmasın!/Ucdan-uca İslam ili/Kendine Arpalık kalsın." şeklindeki mısralar İngiliz emperyalizminin tüm Müslüman toplulukları hakimiyeti altına alarak sömürmek emelinde olduğuna işaret etmektedir. Olumsuzlar arasında bir tercih yapma zorunluluğu veya olumsuz sahneler içinde yaşama tutunma ve var olma gerekliliğinin yarattığı kaygı ile Gökalp'in "Çanakkale" manzumesindeki mısralarında, özellikle sömürgeci Batı vurgusuyla eş zamanlı bir din ve Allah'ın yardımına inanç söylemi kendini gösterir. Dolayısıyla Gökalp için dinin ve inancın, ideolojik yaklaşımlar gibi kullanışlı bir karakteri ve işlevi söz konusudur. Bu noktada manzumede yazar, "Allah dedi, 'Kabul olsun/Ümmetimin bed-duası;/Dağılsın ordusu Rus'un,/İngiliz'in donanması!" diyerek Çanakkale Savaşı'ndaki başarının Allah inancı ile olan bağlantısının altını çizer.

Manzumenin devam eden kısımlarında Çanakkale Zaferi ve bunun karşısında Rus ve İngiliz kuvvetlerinin çaresizliğine dair mısralar yer alır. Zafer sonrasında Rusya'da Çarlık rejiminin yıkılması ve Osmanlı toplumunun bu durum karşısındaki sevincine vurgu yapılır. Bu noktada devreye giren yeni dörtlükte Gökalp tüm bu başarılardan bir müjde çıkarmıştır. Bu müjde de Tûran mefkûresinin hayal olmadığı müjdesidir. Bu zaferle artık tüm Türkler'in birlik olabileceği, bir dil ile konuşabileceğine dair hayaller gerçeğe dönebilecektir. Zira Çanakkale Zaferi, Çarlık yönetimi altında hür olamamış nice milletleri de özgür kılmıştır. Bundan sonra da nice millet bu sayede hürriyet elde edecektir. Çanakkale zaferi emperyalist güçlerin ezdiği müstemleke milletler için umut olmuştur. Bu sayesinde bir dil ve millet birliği mümkün olabilecektir.

"Artık Tûran hayal değil,/Hakikate döndü bugün…/Türk bilecek yalnız bir dil,/Bizim için bu bir düğün./Çanakkale dört devlete,/Galebeyi sen çevirdin./Çar kölesi yüz millete/İstiklâli sen getirdin!/Senden öt(ü)rü bilsen daha/Kurtulacak nice ülke…/Ne Afrika, ne Asya'da/Kalmayacak müstemleke…/Çünkü nasıl karalarda/Artık yoksa Rus zorbası;/Gezmeyecek deryâlarda/İngiliz'in donanması…"

"Çanakkale" manzumesiyle beraber "Galiçya Yolunda"[755] manzumesi içindeki Rus gücüne kafa tutan tavır ve onu yenmeyle gelen başarının, tüm ezilmiş milletler için sürur sebebi olacağı vurgusu beraber değerlendirilebilecek noktalardandır. Türklük birliği, Tûran ideali fikirlerinin öncelikle, Çarlık rejiminin baskısı altından kurtulmaya çabalayan Türk unsurlardan neşet ettiği gerçeğiyle beraber düşünüldüğünde, Gökalp'in cephelerde öncelikle Rus kuvvetlerini "düşmanlaştıran" tutumu anlam kazanmaktadır. Zira Türklük birliği, Tûran ideali önündeki en büyük engel Gökalp için Çarlık Rusya'sı olmuştur. Zaman içinde bu cephe güç kaybettikçe Gökalp tarafından bu durum, ezilmiş halklar açısından birlik idealinin gerçekleşeceğine dair bir umut işareti olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla manzumelerin kurgusuna da yerleşen bir temel unsur olarak belirginleşir. "Galiçya Yolunda" adlı manzumede I. Dünya Savaşı'ndaki Galiçya cephesi konu edilir[756] ve tüm ezilmiş soydaş halkların bir araya gelerek Rus gücünü, şiirdeki ifadesiyle "Moskof"u yenilgiye uğratışlarındaki kahramanlık dile getirilir.

"Kırım, Azak burada,/Nogay, Kazak burada/Milyonlarca soydaşlar/Hep(i)si bak burada./…/İşte biz geldik yine/Uyarak öce, kine,/Ordumuzu kondurduk/Moskof'un sinesine…/Ey Şark'taki Acarlar,/Ey Garp'teki Macarlar,/Bakın Türkler süngüyü/Nasıl Rus'a sançarlar…/…/Türk, Nemseli, Alaman,/Birleştik, bir kocaman/Ordu yaptık, yürüdük,/Diyeceksin el-emân…/…./Uygun düştü kelâmlar,/Halifeye selamlar,/Moskof'u ezeceğiz,/Kurtulacak İslâmlar…"

[755] Ziya Gökalp, "Galiçya Yolunda", **Harb Mecmuası**, 11 Ramazan 1334 (12 Temmuz 1916). Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 263-264.
[756] Şahin, "a.g.m.", s. 316.

4.1.5. Terbiye Anlayışı

> "Şuûr devrinde şiir susar, şiir devrinde şuur seyirci kalır. İçinde bulunduğumuz zaman, galibâ birinci devreye aittir: Şâirler Muz'larından uzak düşmüş, vezin ile kafiye, şuurlu müteşâirler eline geçmiş…
>
> Bu hâli, çocukların hâyatında da görürüz: ders saatleri arasında oyun fâsılaları var… Aynı zamanda, çocuk terbiyesinde birtakım dersler, oyun tarzında verilir; bunun gibi, halk terbiyesinde de ba'zı fikirlerin vezin kisvesinde arzedilmesi fenâ mı olur?"[757]

Yukarıdaki alıntıda da işaret ettiği üzere Gökalp şiiri ama şuurlu müteşâirin şiirini, halkı eğitmek için çok temel bir enstrüman olarak görmektedir. Bu nedenle de Gökalp için sisteminin temel unsurlarından biri terbiye kavramıdır. Burada yazarın, mevcut toplumsal yapının, kendi sistematiğindeki hars ve medeniyet programına uygun olmadığına dair kaygısı devreye girer. Zira yeni bir nesil ya da mevcut toplumsal yapı içinden uygun kişilerin eğitilmesiyle oluşacak yeni toplumsal yapıya ihtiyaç vardır. Terbiye meselesine verilen önem, Batı'nın saldırısı ve ezici üstünlüğü karşısında bir millî birlik oluşturarak yok olmaktan korunmak içindir. Mevcut toplumsal yapıya olan güvensizlik dolayısıyla hissedilen toplumsal kaygıyı, terbiye programıyla yönetme gayreti söz konusudur. Çünkü "henüz millî bir kimliğe sahip çıkabilecek bir öznenin yokluğu terbiyeyi zorunlu kılar. Gökalp'in terbiye anlayışı, şimdinin üzerine değil de geleceğin üzerine düşünmeyi öne çıkarır. Şimdi olan, henüz millî olmayı başarmadığı için eksiktir. Terbiyeden geçecek ve ancak o zaman doğruya varılacaktır."[758] Dolayısıyla Gökalp'in kaygısı onu, kurtuluş umudunu geleceğe bağlamaya sevk etmiştir.

Gökalp için terbiye anlayışı, hars ve medeniyet kavramsallaştırmalarıyla iç içe geçmiştir. Tabiî, başka kültürlerle karışmamış saf haliyle duran tüm kıymet hükümlerini ifade eden hars, toplumun tümü tarafından uygulanan bir meleke halini

---

[757] Ziya Gökalp, **Yeni Hayat**. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 97.
[758] Armağan, "a.g.m.", s. 77.

alması amaçlanan idealdir. Gökalp'in talim kavramına bakışında ise "şe'niyet" yani gerçeklik kavramı etkindir. Bir milletin sahip olduğu gerçeklik hükümlerinin toplamı, onun bilim ve teknoloji bilgisine tekabül eder ve talim ile bu bilgilerin, milletin tümünde alışkanlık haline getirilmesi amaçlanır.[759]

Terbiye programının edebiyata yansıması da bir sistematiğe bağlanmıştır. "Gökalp'e göre, millî (ve modern) edebiyat iki ayrı terbiyeden geçerek olgunlaşacaktır. Bunlardan ilki Gökalp'in 'tehzib'[760] dediği Batı edebiyatını öğrenme, diğeri de 'tahris'[761] dediği halka giderek millî kültürü öğrenmedir. Millî kültür için halka gitmek zorunludur. Çünkü 'memleketimizde hars denilen şey, yalnızca halkta mevcuttur'[762] Dolayısıyla modern Türk edebiyatı iki aşamadan geçerek olgunluğa erişecektir."[763]

Bu aşamalı yapı Gökalp' e göre olgunluğa erişmek ve hem millî hem de Avrupaî bir tarzda bir edebiyat olabilmek için zorunludur. Bununla beraber Gökalp'in sistemindeki Avrupa, Batı vurgusu ve sebepleri oldukça belirsizdir. Yalçın Armağan, bu belirsizliğin de sistemin gücü ve başarısı olduğunu vurgular. "Batı edebiyatının model olarak gerekliliği zımnen kabul edilmekte ama düşünce bunun üzerinden değil, halk kültürü vurgusu üzerinden ilerlemektedir."[764] Eksiklikle malul görülen mevcut toplumsal yapı hakkında umut geleceğe dair olduğundan, terbiye noktasındaki ısrar, mevcut hale yönelik bir toplumsal kaygının tezahürüdür. Gökalp mevcut yapıdan ümitli değildir.

"Ziya Gökalp, tahris için halka gitmek gerektiğini belirlerken tehzib için romantik yazarlar ve klasiklerle sınırlı bir "okuma listesi" belirtmekle yetinir. "Edebiyatımızın ikinci nevi modelleri de Homer'le Virgil'den başlayan bütün

---

[759] Ziya Gökalp, **Milli Terbiye ve Maarif Meselesi**, Ankara, Diyarbakırı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, 1972, s.1.

[760] Kubbealtı Lugatı'na göre bu kavram, düzeltme, ıslah etme, halis duruma getirme anlamındadır. Lugat, bu kelimenin Ziya Gökalp tarafından 'yüksek ince kültür, havas tabakası kültürü' anlamında kullanılmış olduğunu fakat bu kavramın yerleşmediğini ifade eder.(çevrimiçi) http://lugatim.com/s/TEHZ%C4%B0P 23.03.2021

[761] Kubbealtı Lugatı'nda kavram, birinin tamahını uyandırma, hırsa düşürme, hırslandırma şeklinde açıklanır. Kelimeye örnek olarak verilen edebî alıntılardan biri de Ziya Gökalp'ten yapılmıştır: "Ne kadar çok feyiz alırsa o kadar çok tahris edilmiş olur." (Çevrimiçi) http://lugatim.com/s/tahris 23.03.2021

[762] Gökalp, **a.g.e.**, s. 49.

[763] Armağan, "a.g.m.", s. 77.

[764] Armağan, "a.g.m.", s. 78.

klasiklerdir. Yeni başlayan bir millî edebiyat için güzel örnekler klasik edebiyatın 262edialarıdır" (150). Tahris için halk kültürü öğrenilecek ve halkın ölçüsü olan heceyle yazılacak ve tehzib için de Romantikler ve klasikler okunacaktır. Batı edebiyatının "ikinci nevi" sayılmasından dolayı, Türkçe şiir asıl olarak tahris yani halk kültürüne gitme üzerinden belirlenir."[765]

Bununla beraber Gökalp'in millî kültür yapısına inancı yoğun olduğundan halka doğru bir terbiye ve eğitim faaliyeti çift yönlü planlanmıştır. Türkçülüğün realize olabilmesi için ilkin seçkinler halka yönelecek ardından da seçkinler onlara, kendilerinde olmayan Batı Medeniyeti'ni götüreceklerdir. Gökalp "güzideler" ifadesinde anlamını bulan seçkinleri önemseyen yaklaşımını, millî kültür yani harsın kaynağının halk olduğu bilinciyle dengeler. Zira seçkinler, yüksek eğitim ve öğretim görmüş, aydın fikir adamlarıdır. Bununla beraber eğitim ve öğretim noktasında yoğun gayretleri onları halktan koparmıştır. Güzideler ya da seçkinlerin çocukken aldıkları eğitimde de millî kültür yoktur çünkü okudukları okul millî ve halk okulu değildir. Bu noktada ise halka ihtiyaçları belirir. Çünkü millî kültürün kaynağı halktır. Bu nedenle seçkinler gerek halk ile bütünleşmek, onlarla beraber yaşamak gerekse dil, edebiyat, sanat ve hayat tarzı konularında halkın birikimini edinmek yollarıyla halka doğru ilerlemelidirler. Gökalp, Puşkin, Rousseau, Dante gibi Batılı isimlerden örnekler vererek halkla bütünleşmiş dehanın nasıl ölümsüzleştiğini ifade eder. Kendi toplumunda ise bu dâhi yetişmemiş olduğunu belirtir.[766] Örneklerin kaynağı açısından bakıldığında bu yaklaşımda da toplumsal kaygı kendini gösterir. Üstelik dâhi nitelemesine uyabilecek, İslâm medeniyet dairesi içinden isimler görmezden gelinmektedir.

Gökalp'in terbiye kavramındaki çift yönlülükte tahris diye nitelediği, seçkinlerin halka giderek onda olan harsı edinmeleri gerektiği şeklindeki sisteminin gerekçelerini açıklar nitelikte bir manzumesi "Ağa Kimdir"[767] adlı olandır. Bu manzumede Gökalp, "alın teri dökmek", çalışmak ve hürriyet kavramsallaştırmaları arasında bir korelasyon kurarak halkın, Meşrutî rejim ile bu noktalardaki farkındalığının arttığının altını çizer. Bunu yaparak aslında söz konusu farkındalık ile

[765] Armağan, "a.g.m.", s. 78.
[766] Gökalp, **a.g.e.**, s. 46-51.
[767] Ziya Gökalp, "Ağa Kimdir", **Peyman**, 12 Temmuz 1909. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 314-315.

zaten çalışkan ve emek sahibi olan halkın/köylünün kıymetinin daha da yükselmiş olduğunu vurgulamış olur. Zira aslen çalışan, yorulan ve gayret sarf eden olarak hakikî hak sahibi halktır/köylüdür. Dolayısıyla Gökalp, "ağa" olmaya yani yönetmeye, idare etmeye hak sahibi olanın, sahada çalışan kimseler olduğunu vurgular. El emeği haricinde zihnî emeğe de değer verilmesi gerektiğini ifade eden yazar için, "Öğüt veren, yol gösteren insanlar" da emek sahibi ve dolayısıyla idarede söz sahibidir. Gökalp bir baba-oğlu konuşturduğu manzumesinde, tüm bunların farkına Hürriyet'in ilanı ile varıldığını anlatır.

"'Baba! N'için bu hürriyet çıkalı,/Ağaların kapuları kapalı?'/Çünki oğlum, onlar ağa değildi,/Şimdi ağa kim olduğu bilindi.'/'Kimdir ağa?'/'Bizim rencber Mustafa!/ 'Çünki hergün o çift sürer, biz safâ..'/……/'Şimdi hidmet edenlerdir ağamız,/Şu kadar ki çalışanlar yalnız/'Ameleler değil, zihin yoranlar,/Öğüt veren, yol gösteren insanlar,'/'Hekimlerle vâizler de rencberdir,/Kimi bize şifâ, kimi rûh verir.'

Gökalp, ilk olarak imzasız yayımladığı "Esnaf Destanı"[768] adlı manzumede ele aldığı içerikle de terbiye fikrindeki "halka doğru" ilkesinin gerekçelerini ve "Ağa Kimdir" manzumesindeki sa'y ü amel[769] üzere olmanın önemine dair fikirlerini destekler gibidir. Bu metinlerde muhataba şevk, gayret ve ortak bir yeni kimlik verme çabası, bu unsurların yeni bir kültürel dünya görüşü sunarak toplumsal kaygıyı bertaraf edebilme potansiyelleriyle ilgilidir. Zira içinde bulunulan zamanlar devlet ve millet olarak ezilmişlik ve damgalanmışlık psikolojisiyle mücadelenin yoğun olduğu bir süreç olmuştur. Yitirilmiş güçlü benlik algısının yeniden tesisi için geliştirilen argümanlardan olarak, çalışma azmiyle zorlukların üstesinden gelinebileceği yaklaşımı topluma güç verici niteliktedir. Gökalp'in yaklaşımında mezkûr inanç, "halka doğru" idealinde çözümlenir ve halkın hem kültürün kaynağı hem de üretimin temeli olması bakımından önemine tekrar tekrar dikkat çekilir.

Kızılelma kitabında da yer alan "Esnaf Destanı" adlı manzumesinde Gökalp sırasıyla birçok meslek grubunun yapıp ettiklerine değinip her birinin topluma sunduğu katkıyı yüceltmiştir. "Frenk" kelimesinin kullanımıyla da ifadesini bulan,

[768] Ziya Gökalp, "Esnaf Destanı", **Halka Doğru**, 15 Mayıs 1913. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 84-87.
[769] Devrin önemli meselelerinden olan işçilerin önemi ve sorunları çerçevesinde ele alınan başlıklara dair ayrıntılı bilgi için bkz. Tansel, **a.g.e.**, s. 337-338.

Batı medeniyeti karşısındaki "aşk-nefret" ikileminde gidip gelen duygusal travmanın izlerini de taşıyan manzumede, topluma yegâne gücün kendi güçleri olduğu anlayışı benimsetilmeye çalışılır;

"Kimimiz çulhayız, kimimiz saraç,/Çok zaman Avrupa bizi koydu aç,/Biz, artık değiliz nâ-merde muhtaç,/Malımız satılır, alanımız var. …. Biliniz biz esnaf çalışacağız,/Ne varsa fen, hüner alışacağız,/San'atte Firenk'le yarışacağız,/Yurdu kurtarmağa peymânımız var." Halkın eğitim verildiği takdirde bunu alabileceği fikri, kendi içinde çıkardığı önemli halk edebiyatı figürlerinden örneklerle desteklenir; "Okumak isteriz, kitâbımız yok,/Kitaplar yazmağa nisâbımız yok,/Deftersiz yaşarız, hisâbımız yok,/Öğretin bilelim: İz'ânımız var. Evvelce yok idi bir gazatamız,/Şimdi Halka Doğru ilim çantamız/Kerem'i yazmamış olsa atamız/Der miydik bizim de irfânımız var?" Vatan, millet birliği fikri ve dinî inancın desteği ile başarının mukadder olduğu vurgusu yapılmaktadır;

"Dinimiz ne imiş anlayacağız,/Terakkiye gönül bağlayacağız,/Bir hızla beşyüz yıl atlayacağız,/Durmak olmaz, pek az zamânımız var./…/Yenildik sebebi: Geride kalmak,/İntikam: Düşmanın ilmini almak,/İşini öğrenmek, fennini çalmak,/Şimdilik bu öce imkânımız var./…/Geri alınacak şey şânımızdır,/En kuvvetli silâh umrânımızdır,/Giden yine gelir, vatanımızdır,/Yeniden almağa meydânımız var./Biz esnaf takımı işe taparız,/Yapmayan söylerse ağzın kaparız,/Yarın'ı bilmeyiz, fakat yaparız,/Bize yol gösteren destanımız var."

Gökalp keza, "Balkan Destanı"[770] adlı manzumesi ile halkın çalışkanlığına dair görüşlerini çalışkanlığın savaşçılığı da kapsadığını aktaracak şekilde genişletir ve destekler.

Gökalp'in "Kızılelma" adlı manzumesinde de yer verilen terbiye fikri, bu eserde hem Batı hem Doğu'nun ilmiyle dengelenmiş bir eğitim ihtiyacına işaret eder. Bir yeni okul açmak idealinin dillendirildiği manzumede Gökalp, bu ideali milyoner, aydın Bakû'lü hanıma yaptırır. Ay Hanım, "Diyordu: 'Halk bağçe, biz bağçevânız;/Ağaçlar gençleşmez aşıdan yalnız;/Evvelâ ağacı budamak gerek,/Aşıyı

[770] Ziya Gökalp, "Balkan Destanı", **Tanin**, 1912. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 87-89.

sonradan ulamak gerek.'"[771] Bu ifadelerde de kendisini gösteren Gökalp'in terbiye anlayışında halk bir bahçevan elindeki bahçe gibidir. Yeni bir aşının uygulanabilmesi için öncelikle bir budama ihtiyacı söz konusudur. Uygulanan metafor üzerinden düşünüldüğünde, bahçeyi temsil eden halkın zihni, budanmak yani bir takım eski fikirlerden temizlenip arındırılmak ihtiyacındadır. Ancak onun ardından yeni tarz bilgi ve ilme muhatap kılınırsa aşı tutabilir. Dolayısıyla Gökalp'in tahris ve tehzib kavramlarıyla arzu ettiği iki yönlü terbiye ameliyesi için öncelikli olan eskinin veya artık işlevi kalmamış olduğu düşünülen bilginin zihinlerden uzaklaştırılmasıdır.

4.1.6. Millet, Türkçülük ve Tûran Anlayışı

Gökalp'in etnik kökeni dolayısıyla beliren, milliyetçilik söylemi ile kesişen ve bir noktada çarpışan önemli bir husus yazarın milliyetçiliğinin, "öznel bir özdeşleşme ve bir dil ve kültür" şeklinde tezahür etmesiyle sonuçlanır. Gökalp'in milliyetçiliği ırk ve etnik köken milliyetçiliği değildir.[772]

Burada kendini gösteren toplumsal kaygıya da dikkati çekmek gerekir zira Osmanlı bakiyesi bir toplumda, birlik kurma ve güçlü bir yapı geliştirme gayesi etrafında şekillendirilen düşüncelerin bir takım etnik yapıları dışarıda bırakma lüksü olamayacağı gerçektir. Çok temelde bir varlık-yokluk mücadelesinin enstrümanları olmaları hasebiyle bu tür fikri programlar için sınırlar, kaygıyla şekillenen somut sınırlar tarafından belirlenmiştir. Gökalp milliyetçiliğinde, kendisi de dahil toplumun büyük bir bölümü için tek bir ırka mensubiyet söz konusu olamayacaktır. Bu sebeple farklı etnik kökenleri de resmî ve kültürel sınırlar içinde homojenize etmek ihtiyacı zaruri görünür. Dolayısıyla Gökalp için milliyetçilik, bir özdeşlik, dil ve kültür meselesidir. Bununla beraber milliyetçilik ve Tûran mefkûresi Osmanlı toplumu için kurtarıcı bir mefkûre olarak belirmiştir zira yazar, Osmanlıcılık ve İslâm birliği

[771] Ziya Gökalp, "Kızılelma", **Türk Yurdu**, 1913. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 8.
[772] Parla, **a.g.e.**, s. 31.

ideallerinin memleketin kurtuluşu için tehlikeleri olduğunun görüldüğünü ifade eder.[773]

Büyük oranda Avrupa'daki sosyoloji çalışmalarından beslenen Gökalp için milliyet, insanın toplumsal hayatı çerçevesinde öğrendiği bir olgudur ve kültürel aktarım ile realize olur. İçinde bulunduğu güncel sorunların yarattığı toplumsal kaygı çerçevesinden bakarak Gökalp millet tanımlarını ele alır. Çünkü Türkçülüğün mahiyetini anlamak için millet adı verilen zümrenin mahiyetini anlamak gerekmektedir.

İlk olarak ele aldığı ırk temelli millet tanımıdır ki bunun çeşitli veçhelerini değerlendirdikten sonra özellikle "anatomik vasıfların sosyal karakterler üzerinde hiçbir tesiri olmadığını ispat"[774] eden Manouvrier'in bilimsel verilerine atıf yapar. Gökalp, temelde anatomik niteliklerine göre insanları ayırma yaklaşımına sahip olan bu değerlendirmenin, sosyal ve kültürel birlik fikrini veya ortak sosyal özellikleri, kapsamı içine almaması dolayısıyla kabul edilir bulmamıştır. Zira milliyet, "sosyal seciyelerin mecmuu" dur ve ırk kavramının sosyal vasıflarla hiçbir münasebeti bulunmamaktadır. Bu tanımlamalarda Gökalp'in kullandığı değilleme metodu, içinde bulunduğu toplumun milliyetçilik ideali çerçevesinde birlik olup, Avrupa modernizminin sebebiyet verdiği yıkım ve psikolojik üstünlük karşısında güç devşirebilmesini sağlamak kaygısına matuftur.

Millet tanımlarının ikincisi, kavim kavramını merkeze alan milliyetçiliğe dair yapılır. Modernleşme etkisiyle düşünce sistematiğini etkisi altına alan ilerleme fikrinin bir tezahürünü de Gökalp'in bu tanıma dair açıklamalarında görmek mümkündür. Gökalp, temelde aynı soy ağacına mensubiyet ile oluşmuş ve aynı dinî inanç temelinde birleşmiş toplulukların kavmî bir birlik olduklarını dile getirir. Bununla beraber bu nitelikleriyle kavim temelli bir millet anlayışının, eski cemiyetlerin meselesi olduğunun altını çizer. "Kavmî saflık, hiçbir cemiyette bulunmamakla beraber, eski cemiyetler, kavmiyet mefkûresini takip ederlerdi. Bunun sebebi dinî idi. Çünkü o cemiyetlerde, mâbud cemiyetin ilk atasından ibâretti."[775] Gökalp'in tasnifinde sosyal

[773] Tansel, **a.g.e.**, s. XXI.
[774] Gökalp, **a.g.e.**, s. 17.
[775] Gökalp, **a.g.e.**, s. 18.

tekâmül anlayışının gereği olarak, eski Yunan siteleri, İslâm öncesi Araplar, eski Türkler merhalesinde yaşayan milletler için kavmiyet mefkûresini takip normal iken gelinen noktada bu durum kabul edilebilir değildir. Çünkü o devrin toplumları için sosyal dayanışma yalnız dindaşlık bağına bağlanmıştır. Bugünkü sosyal durumda ise sosyal dayanışma kültür birliğine dayanmaktadır. Dolayısıyla Gökalp'in millet fikri, sosyal tekâmül yani ilerleme temelli bir sosyal ortam fikri ile şekillenmiştir. İçinde bulunduğu sosyal durum, kültür birliğini gerekli kıldığı için Gökalp, kavim temelli bir millet tanımını reddetmektedir.

Üçüncü tasnifinde Gökalp, coğrafya temelli millet tanımına odaklanmaktadır. Bu tanımı benimseyenler için millet, "aynı ülkede oturan halkların bütünü demektir."[776] Gökalp için bu yaklaşım yanlıştır zira "bazen bir ülkede birçok sayıda millet olduğu gibi, bazen de bir millet birçok ülkeye dağılmış bulunur. Mesela Oğuz Türklerine bugün Türkiye'de, Azerbeycan'da, İran'da, Harzem ülkesinde tesadüf ederiz."[777] Dolayısıyla Gökalp gibi, Türklük birliği temelinde Osmanlı toplumunu ve dünyanın birçok bölgesinde yaşayan Türkler'i birleştirip güçlendirmek gayesini güden bir yazar için, coğrafya temelli millet tanımı kabul edilebilir olamaz. Çünkü Ziya Gökalp, "bu toplulukların dilleri ve kültürleri ortak olduğu halde, bunları ayrı milletler saymak doğru"[778] değildir diye düşünür.

Benzer bağlamda Gökalp Osmanlıcılık yaklaşımının millet anlayışını da reddeder. Çünkü Osmanlıcılar, Osmanlı İmparatorluğu'nda bulunan vatandaşları içine alan bir millet tanımını benimsemişlerdir. Ne var ki Gökalp için, bir imparatorluk içinde birçok kültür ve dilde topluluklar bulunduğundan, imparatorluk vatandaşlarını bir millet saymak mümkün olamayacaktır.[779] Bu ve başka sebeplerle Gökalp'e göre imparatorluklar ve Osmanlı imparatorluğu yıkılmaya mahkumdurlar. Gökalp Osmanlı'nın diğer imparatorluklar gibi geçici bir topluluktan oluştuğunu ve kalıcı olan toplulukların ise milletlerden ibaret olan cemiyetler olduğunu ifade eder. Bunların mahkûm milletler olarak bir süre imparatorluğun kozmopolit yapısı içinde kalarak benliklerini unutabileceklerini fakat bir zaman gelip kendi kültürel özgürlüklerini elde

[776] Gökalp, **a.g.e.**, s. 19.
[777] Gökalp, **a.g.e.**, s. 19.
[778] Gökalp, **a.g.e.**, s. 19.
[779] Gökalp, **a.g.e.**, s. 19.

edeceklerini belirtir.[780] Gökalp Osmanlı'nın da içinde bulunduğu imparatorluklar grubunun yok oluş hikayesine, belirlediği ilkeden hareketle bir tarihsel hat çizer. Bugünü kendi düşünsel sistematiği çerçevesinde izah adına tarih içinden izler yakalamaktadır.

Geçmiş topluluklardan verilen örneklerle beraber Gökalp tarafından, Batı'nın Doğu üzerinde yarattığı etkinin kaçınılmazlığı vurgulanır. Bu durum ayrıca bir ilerleme olarak da gösterilmektedir. Batı sosyal gelişme hareketini kendi içinde beş asır boyunca yaşayarak bu noktaya gelmiştir. Doğuda bu sosyal gelişmenin yaşanması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Gökalp açısından kendi içindeki unsurların ayrışması ihtiyacıyla doğan imparatorlukların yok olması süreci, doğal bir sosyal gelişmedir. Gökalp tarafından durum, Osmanlı'ya bakan yüzüyle bir "sosyal mahşer", "sosyal kıyamet" olarak nitelenir.[781] Tıpkı seyl-i hurûşân gibi sosyal mahşer ya da kıyamet ifadeleri de Batı'nın yıkıcı gücü karşısındaki toplumsal kaygıyı nitelemektedir.

Söz konusu kaygıdan Gökalp, Türkler lehine olumlu bir tablo resmederek kurtulmaktadır. Türkler millet şuuru sayesinde Osmanlı yıkımı içinden kurtulmayı başarmaktadırlar. Bu başarı hayatidir ve onu sağlayan yollar da son derece kutsaldır. Bunun ifadesi olarak Gökalp, "Demek ki, yalnız bir tek kelime, mukaddes ve mübarek *Türk* kelimesidir ki, bu karışıklığın içinde doğru yolu görmemize sebep oldu."[782] demektedir.

İslam birliği taraftarlarının millet tanımı da Gökalp için kabul edilir değildir zira bu yaklaşımda millet, Müslümanların tamamı için kullanılır. Dolayısıyla millet tanımı, ümmet kavramı ile aynı noktaya gelecektir. Gökalp aksine, aynı dil ve kültüre mensubiyet anlamına gelen millet kavramından çok farklı bir tanım getiren İslam Birliği idealini de reddeder.[783]

Son olarak Gökalp, "fertçiler"in millet yaklaşımını da ele alarak kendi perspektifinden eleştirir. Fertçilere göre, bir insanın kendini mensup addettiği herhangi

[780] Gökalp, **a.g.e.**, s. 44.
[781] Gökalp, **a.g.e.**, s. 49.
[782] Gökalp, **a.g.e.**, s. 49-50.
[783] Gökalp, **a.g.e.**, s. 20.

bir cemiyet millettir. Bu anlayışta bireyler, herhangi bir millete mensup olmakta özgürdürler. Ne var ki Gökalp, yeni psikolojik yaklaşımlara atıfla insanlar için duyguların asıl, fikirlerin ise onlara aşılanmış olduğunu ifade ederek duygular ile fikirleri uyuşmayan bireylerin dengede olamayacağını belirtir. Buradan hareketle de her kişinin duyguları aracılığıyla bir millete mensup olduğuna inanmaktadır. Bu millet ise kişinin içine doğduğu ve terbiyesini aldığı millettir. Bu nedenle kişiler, istedikleri zaman milletlerini değiştiremezler.[784]

Tüm bu reddiyeler eşliğinde Gökalp "millet nedir?" sorusuna şöyle cevap verir;

"Irkî, kavmî, coğrafî, siyasî, iradî kuvvetlere üstün gelecek ve onlara hükm edebilecek başka ne gibi bir bağımız var? Sosyoloji ilmi ispat ediyor ki, bu bağ terbiyede, kültürde, yani duygularda iştiraktir. İnsan en samimî, en derûnî duygularını ilk terbiye zamanlarında alır. Ta beşikte iken, işittiği ninnilerle ana dilinin tesiri altında kalır. Bundan dolayıdır ki, en çok sevdiğimiz dil, ana dilimizdir. Ruhumuza vücut veren bütün din, ahlâk ve güzellik duygularımızı bu dil vasıtasıyla almışız. Zâten ruhumuzun sosyal duyguları, bu din, ahlâk ve güzellik duygularından ibâret değil midir? ….. Zevkimiz, vicdanımız, özleyişlerimiz, hep içinde yaşadığımız terbiyesini aldığımız cemiyetindir."[785]

Alıntıdan da açıkça görülmektedir ki Gökalp için millet, dil, din, ahlak ve güzellik duygusu bakımından müşterek olan bir kültür birliğidir ve bu birlik öğrenilerek edinilir. Ayrıca Gökalp kişinin, kandaş olduğu değil dil ve din birliği içinde olduğu insanlarla beraber yaşamak istediğine işaret eder. Zira insanî şahsiyet bedende değil ruhtadır. Buradan hareketle Gökalp, maddî varlık manevî varlık ayrımı yapar ve maddî meziyetlerin ırktan, manevî meziyetlerin ise terbiyesi alınan cemiyetten geldiğini ifade eder. Büyük İskender'den bir söze atıfla, insan için manevî varlığın maddî varlıktan önce geldiği fikrini destekler. Bundan dolayı da milliyette soy araştırması yapılamayacağını, terbiye ve fikir bakımından millî olmaya bakılacağını belirtir. Çünkü insan hayvandan farklı bir varlıktır ve onlar gibi içgüdüleriyle hareket etmez. Gökalp için insanın ırk mensubiyeti sosyal niteliklere etki etmediğinden soy bağının bir önemi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Gökalp, zamanında ataları, dedeleri Arnavutluk, Arabistan gibi farklı coğrafyalardan gelmiş ve Gökalp'in milletdaşlarımız diye nitelediği toplulukların ve ortak bir dil ve kültürün paylaşıldığı diğer Türk

[784] Gökalp**, a.g.e.**, s. 20-21.
[785] Gökalp, **a.g.e.**, s. 21.

topluluklarının da millet tanımı içerisine dahil olabilmesini sağlamaya çalışmıştır. Diğer tanımlara getirdiği eleştiriler ve çizdiği sınırların, devlet ve toplumun o günlerde karşı karşıya olduğu modernleşmeci tazyikin yarattığı parçalanma ve yok olma kaygısını gidermeye yönelik olarak geliştirildiği görünmektedir.

Millet olarak birlik olmanın sınırlarını ortak dil ve kültür olarak belirledikten sonra Gökalp, bu milletler arasından hangileri ile daha yakın olunabileceği ve kültürel birliğin hangileri ile kurulabileceği meselesine odaklanır. Bu anlamda Türk ve Tûran zümrelerinin sınırlarını belirlemek gerektiğine işaret eder. Gökalp, Türk'ün bir millet adı olduğunu, bir dil ve kültürü olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Anadolu Türklerinden ayrı bir dil ve kültür oluşturmaya çalışan Tatar'lar gibi ya da coğrafi olarak uzak oldukları için nasıl bir yol takip ettikleri bilinemeyen Özbek, Yakut, Altay Türkleri ve Kırgız'lar gibi milletlerle bir birlik çatısı altında buluşmanın mümkün olamayacağını ifade eder.[786] Gökalp'in toplumsal kaygısı kendisini, hızlı ve mevcut durum için en etkili olanı seçmeye yönlendirmektedir. Bu nedenle de coğrafî ve siyasî bakımdan faydalı görmediği unsurlardan, pragmatik olarak uzaklaşmaktadır.

Bununla beraber Gökalp için devrin şartlarında "birleşmesi kolay olan Türkler, bilhassa Oğuz Türkleri yani Türkmenlerdir."[787] Türkiye Türkleri, Azerbeycan, İran, Harzem ülkelerinin Türkmenleri de Oğuz uyruğuna mensup olmaları dolayısıyla yazar için birlik kurulabilecek milletlerdir. Bundan dolayı da Gökalp Türkçülük mefkûresinin Oğuz birliği, yani Türkmen birliği fikri üzerine inşa edilebileceğini ifade eder. Bu birlik mümkündür zira Oğuz Türkleri'nin dört ülkede olmalarına rağmen akrabalık ilişkileri bulunduğunu ekler. Buradaki birlik siyasî bir birlik değil kültürel bir birlik olmalıdır. Bu noktada Gökalp meseleye realist yaklaşarak, siyasî bir birlik fikrine yaslanabilmek için gelecekten emin olunabilecek bir noktada olunmadığını belirtir. Bugün için yalnızca kültürce birleşme gereklidir der. Ayrıca yakın hedef olan kültürel birlik için çizdiği coğrafî sınırlardaki İran, Azerbeycan, Harzem ve Türkiye'nin bütünü için "Oğuzistan (Oğuz ili)" ismini kullanır.[788] Burada tezahür eden, realizmin sınırlarını da çizen toplumsal kaygıdır zira Gökalp görebildiği en yakın

[786] Gökalp, **a.g.e.**, s. 24.
[787] Gökalp, **a.g.e.**, s. 24-25.
[788] Gökalp, **a.g.e.**, s. 25.

tarihsel sınırı içerisindeki güçlü ve var olabilmek için birliği mümkün kılacak tercihlere dayanmak zorunda hisseder. Toplumsal kaygının, çözüm önerilerinde ağırlık noktasını acil olanı tercih etme eğilimine yöneltmesi alışkanlığı, Gökalp'in söyleminde de kendini göstermektedir.

Kültürel birlik fikri için ortaya koyduğu yaklaşımda Gökalp, ortak edebî eser ve şahsiyetlere vurgu yapmaktadır. Yazar, Oğuz Han'ın torunları olan Oğuz Türkler'i için Fuzûlî'nin, Korkut Ata'nın, Şah İsmail'in, Aşık Kerem'in, Köroğlu'nın halk edebiyatı açısından önemli ortak isim ve edebî metin yazarları olduklarını belirtir.[789]

Türkçülüğün tanımı ve mümkün birlik imkanlarından sonra Gökalp, uzak ideal olarak Tûran'dan bahseder. Dil ve gelenek bakımından kavmî bir birlik içinde bulunan Yâkut, Kırgız, Özbek, Kıpçak, Tatar, Oğuz gibi Türk boylarının hepsine hasredilir kelime zira "Turlar", Türkler demektir.[790] Yazar kelimeyi, "Türklerin büyük vatanı, yani beş Türkistan'ın mecmuu"[791] olarak tanımlamıştır. Gökalp, tüm Türk boylarını ihtiva eden Büyük Türkistan'a karşılık Tûran kelimesinin kullanılması gerektiğini ifade eder. Burada bir ayrım yaparak Gökalp, Ural-Altay zümresine mensup Macar, Moğol, Tunguz, Fünuva gibi milletlerin Tûran dahilinde olmadığını zira bunların arasında bir dil akrabalığı bulunduğuna dair bilimsel veri olmadığının altını çizer. Dolayısıyla Gökalp'in Tûran kavramı bilimsel olarak dilsel ve geleneksel akrabalık ilişkisi kesinleşmiş toplulukları içine alacak şekilde daraltılmış ve dizayn edilmiştir.[792]

Bu çerçevede en belirgin manzumelerden olan ve "Kızılelma" kitabına da alınan "Altun Destan"[793]ı değerlendirmek, meseleyi tebarüz ettirmek açısından önemlidir. Gökalp'in birçok manuzemesini yayımlarken mahlas kullandığı vakıa iken bu metninde ilk kez Gökalp ismini kullanmıştır. "Altun" devre özlemin ve eski güzel

[789] Gökalp, **a.g.e.**, s. 26.
[790] Gökalp'in metinlerinde ortaya çıkan "Tûran" kelimesinin altı anlamı; 1. Türkler'in anayurdu, 2. Türk'ün fethettiği ve bir zamanlar bulunduğu dünya üzerindeki her yer, 3. Türkler'in bağımsızlığa kavuşarak esaretten kurtulması ülküsü, 4. Büyük Türk birliği ülküsü, 5. Cihan hakimiyeti, 6. Büyük emel Gökalp'in kullanımıyla "Kızılelma". Ayrıntılı bilgi için bkz. Şahin, "a.g.m.", s. 179-182.
[791] Tansel, **a.g.e.**, s.335.
[792] Gökalp, **a.g.e.**, s. 26-27.
[793] Ziya Gökalp, "Altun Destan", **Genç Kalemler**, Ocak 1912. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 74-78.

günleri arayışın dillendirildiği manzumede, Türkler'in tam bir devlet olarak bir araya toplandığı, İlhan yönetiminde birleştiği dönem[794] yad edilir.

Manzume, Gökalp'in manzumede geçen birçok kelime ve kavramı açıkladığı uzunca notuyla yayımlanmıştır. Burada eski Türkler'le alakalı toplumsal ve tarihî bilgilere yer verilmiştir. "Gökalp'ın en güzel lirik manzumelerinden birisi olan *Altun Destan* manzumesi de bir bütün olarak 'ölme' ve 'yeniden dirilme' temine dayanır. Manzumenin baş kısmında Türklüğün içinde bulunduğu şimdiki feci durum (ölüm), ikinci kısmında ise 'yeniden doğuş' arzusu ortaya konulur."[795] Dolayısıyla "Altun Destan" ile Gökalp, Tûran idealinin geçmişine ve bugün olmayışının yarattığı toplumsal eksiklik ve boşluğa, tekrar elde edilebilmesi açısından yapılması gerekenlere dair bir lirik bir anlatım vücuda getirmiştir.

"Kaşgar, Delhî, Pekin, İstanbul, Kazan,/Bu beş yerde vardı beş büyük hakan:/Sarı, Kızıl, Gök Han, Ak Han, Kara Han/-Hepsinin üstünde parladı İlhan-/Ah Han'dan gayrisi: il … Han nerede?/Gideyim, arayım: İlhan nerede?..."/…./Yüce Türk Tanrı'sı? Gönder bir yalvaç,/Sürüsüne baş olsun, yasana dilmaç,/Türklük'e bir Yeni Turfan nuru saç,/Anlasın Türk, millî irfân nerede?/Gideyim, arayım: Turfaan nerede?"/…./Türk destanı yazmak hat(ı)ra gelmemiş,/Yasanın sözleri satra gelmemiş,/Tarihe deryadan katra gelmemiş,/Şâirler sordular: Hocan nerede?/Gideyim, arayım: O can nerede?..."

Bu meselede Gökalp'in bir başka gerekçesi de Türk kelimesinin yalnız Türkiye Türkleri'ne hasredilmiş bir unvan olmasıdır. Oğuzlar içinden Türkiye'deki Türk kültürüne adapte olanlar elbette Türk olacaktır fakat bunun dışında kalanlar kendi kültürleri çerçevesinde bir topluluk olarak gelişirlerse de bir ortak isim altında toplanmaları gerekecektir. Bu isim de Tûran'dır. Buradan hareketle de Türkçülerin uzak ideali, Tûran adı altında birleşen toplulukların dil, edebiyat ve kültürde birleştirilmesidir.[796]

[794] Şahin, "a.g.m.", s. 186.
[795] Mehmet Kaplan, "Ziya Gökalp ve 'Yeniden Doğma' Temi", **Türkiyat Mecmuası**, Ocak 1971, C. XVI, S. 0, s. 1-18.
[796] Gökalp, **a.g.e.**, s. 27.

Gökalp için bu konunun en hassas taraflarından birisi, Tûran birliği ile husule gelecek yüz milyonlarca Türk'ün teşekkül edeceği kuvvettir. Gökalp, büyük bir topluluk olmaktan doğacak gücün, Türkçüler için kuvvetli bir vecd, heyecan kaynağı olduğunu belirtir. Gökalp, Tûran idealinin Türkçülüğün yayılmasındaki motivasyon kaynağı olduğunu da ifade eder.[797] Bu noktadaki güç vurgusu önemlidir zira milliyetçilik idealinin Osmanlı içindeki ilk kurucularından itibaren ona yüklenen anlam, bir güç elde etmeye yönelik olmuştur. Batı tazyiki karşısında, yok olmamak için Türk birliğinden güç devşirilmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır.

Gökalp Tûran idealinin gelecek tasavvuruna bir de geçmişten geniş bir hat çizer. Böylece Tûran idealinin Türkler'in geçmiş ve gelecek için bir büyük vatanı olduğunu ifade eder. Söz konusu tarihsel hat Tûran idealinin bir hayal değil gerçek olduğunu ispat için çizilmiştir. Buna göre M.Ö. 210 Hun İmparatorluğu'ndan Avarlar'a, Göktürkler'e, Oğular'a, Kırgız-Kazaklar'a, Kür Han'a, Cengiz Han'a Timurlenk'e[798] kadar uzanan bir birleşme ideali gerçekleşmiştir. Böylece Gökalp, içinde bulunduğu toplumun ve kendisinin küçülmüş, azalmış, güçsüzleşmiş ve bir sonraki adımda vatansız olma kaygılarını giderecek bir ideal kurgulamış olur.

Bu çerçevede Gökalp'in kaleme aldığı en sembolik manzumesi "Turân"[799] adlı manzumedir. "Genç Kalemler" ekibiyle tanıştıktan sonra kaleme aldığı ve Türkçü/Tûrancı görüşlerinin oldukça olgunlaştığı bir döneme denk gelen manzumede ele aldığı konuları şerh ve tefsir etmeye çalıştığını belirtmiştir. Gökalp özellikle 1911-1915 yılları arasında Tûran idealine yoğunlaşmıştır. Bundan sonraki dönem için kavramın bir ideal olarak Gökalp söyleminde yer bulduğu söylenemez.[800] Bununla beraber Gökalp bu manzume ardından Türkçü/Tûrancı ideal çerçevesindeki saha çalışmaları ve metinlerin yoğunlaştığını[801] ifade eder. Manzumenin etki alanının genişliği, birçok dile çevrilmiş olması, okul müfredatlarını belirler hale gelmiş olması ve ilk basım yeri olan "Genç Kalemler"den sonra da başka dergilerde basılmış olması

[797] Gökalp, **a.g.e.**, s. 27.
[798] Gökalp, **a.g.e.**, s. 28.
[799] Ziya Gökalp, "Turân", **Genç Kalemler**, 7 Mart 1911. Aktaran: Binark-Sefercioğlu, **a.g.e.**, s. 14.
[800] Tansel, **a.g.e.**, s. XXII.
[801] Tansel, **a.g.e.**, s. XXI.

gerçekleri ile belirginleşir. Gökalp manzumeyi, Léon Cahun'un "Introduction a l'Historie de l'Asie" adlı metninden ilham alarak kaleme almıştır.[802]

Manzumede Gökalp geçmişi, tarihin kültürel dünya görüşünü, ırk kökenli bir temele dayandırmaktadır. Zira metinde;

"Nabızlarımda vuran duygular ki, tarihin/Birer derin sesidir, ben sahifelerde değil,/Güzide, şanlı, necib ırkımın uzak ve yakın/Bütün zaferlerini kalbimin tanininde,/Nabızlarımda okur, anlar, eylerim tebcil."[803] diyerek tarihî geçmişi, ırkdaş olduğu Türk soylarının başarıları ile dolu tasavvur ederek geçmişler arasından seçim yapmaktadır. Yukarıda da ifadesini bulan, Osmanlıcılık ve İslâm birliği ideallerine ait geçmiş tasavvurunun vaz ettiği uzak ve yakın geçmişin, kurtuluş ideali açısından faydalı olmadığı gibi tehlikeli de olduğunu fark etmesiyle, Gökalp için bir yeni tarih kurgusuna ihtiyaç doğmuştur. Dolayısıyla varlık-yokluk savaşında, damgalanmışlık karşısında toplumsal psikolojinin gücünü tekrar güçlendirebilmek adına Gökalp, toplumsal kaygıyı bertaraf edecek kültürel bir yeni dünya tasavvuru oluşturmuş olur. "Fedakârlık, savaşçılık ruhunu coşturucu yazılar, manzumeler yazmakla manevî temelleri beslemeye"[804] çalıştığı açık olan Gökalp'in, buna gereksinim duymasındaki itici saik toplumsal kaygıyla şekillenen ortak duyu zeminidir.

Kaygıyı giderebilmek adına Gökalp, manzumenin yazıldığı güncel dönem açısından siyasî Turan'ı mümkün görmese de "Harsî Tûran"[805]ı mümkün görmekte ve bunun inşası için çabaladığını belirtmektedir. Amacı hakikat aleminde değil hayal aleminde bir ideal[806] yaratmaktır. Böylesi bir yeni düş kurgulamak zarureti, toplumun vatan olarak bildiği toprakların o günkü genişliği ve ardından gelen kaybedişlerin toplumsal benlik algısını zedeleyerek kaygıya sebep olduğu düşünüldüğünde daha net anlaşılabilir;

"Birinci Dünya Savaşı öncesinde Osmanlı İmparatorluğunun egemen olduğu topraklar bu günkü Anadolumuzun üç katıdır hala. Zengin petrol yataklarıyla, Kutsal Mekkesi, Medinesi, Kudusüyle, koca bir Arap yarımadası sınırlarımız içinde yer almaktadır. Ve altı yüz yıllık bir İmparatorluğun evlatları hala o eski düşler içindedir.

---

[802] Tansel, **a.g.e.**, s. 327-328.
[803] Gökalp, "a.g.m.". Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 5.
[804] Hikmet Tanyu, **Ziya Gökalp'in Kronolojisi**, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 88.
[805] Ziya Gökalp, "İçtimaiyat 'Turan' Nedir?", **Yeni Mecmua**, 8 Şubat 1918, s. 82.
[806] Parla, **a.g.e.**, s. 73.

… Bu altı yüz yıllık düşle avunmakta olan bir halka salt Anadolu milliyetçiliğiyle avunmasını önermek demek, İmparatorluk sınırları içinde bulunan bir buçuk milyon kilometre karelik toprakları gözden çıkarmasını istemek gibi …. olur. Nasıl kabul ettirebilir kendini ya da fikrini, yerine ayni çekicilikte bir yeni düş sunmadan."[807]

Yukarıdaki alıntıda ifadesini bulan realite Gökalp açısından, travma ile oluşan toplumsal kaygıyı kolay atlatma imkânı sunacağına inandığı kültürel bir yeni tasavvur oluşturmak için çabalamayı zorunlu kılmıştır. Yitip giden topraklar yerine çok daha geniş bir coğrafyaya yayılan bir Tûran idealine bağlanmak fikri, kaygı giderici bir enstrüman olarak tasarlanmıştır.

Bu amaçla kaleme aldığı "Tûran" manzumesinde Gökalp yeni kültürel tasavvurun gücünü arttırabilmek adına, geçmişin başarılarının yalnız sayfalarda yazılı kalmadığına işaret etmektedir. Uzak-yakın tarihin şanlı ve soylu sahneleri yazarın damarlarındaki kan, kalbinin ritmi, nabzının ahengi kadar benliğinin parçası halindedir. Manzumenin ilerleyen kısımlarında, muhatabın zihninde yer etmiş olma ihtimali bulunan, farklı Batılı kaynaklardaki Attilla ve Cengiz algısının kirlenmişliğinden bahseder ve aslında onların da İskender ve Sezar kadar şerefli olduklarını belirtir. Dolayısıyla Gökalp aslında Türklük tarihine dair metinler ve veriler arasında bir takım seçme ve reddetme ameliyesine de girişmektedir;

"Sahifelerde değil, çünki Attila, Cengiz,/Zaferle ırkımı tetvîc eden bu nâsiyeler,/O tolzu çerçivelerde, o iftira-âmiz/Muhît içinde görünmekte kirli, şermende;/Fakat şerefle numâyân Sezar ve İskender!"

Attila ve Cengiz'le beraber Oğuz Han'ı da anan Gökalp, onun da damarlarındaki kanı, kalbi ve nabzının atışı kadar içinde yaşıyor olduğunu belirtir. Tüm bu tarihî perspektif eşliğinde Türkler için yeni bir vatan tasavvuru çizerek; "Vatan ne Türkiya'dır Türkler'e ne Türkistan;/Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Tûran…" şeklinde manzumeyi bitirir. Dolayısıyla Türkiye ya da Türkistan ideallerini yeterli görmemekte onun yerine Tûran ufkunu topluma ideal kılmak istemektedir.

"Ülker ile Aydın"[808] adlı manzumede de Türklük şuuru ve Tûran kelimesinin bir sembol olarak kullanılışı söz konusudur. Gökalp bu metnin olayları arasına, hem

[807] Orhan Asena, "Atatürk ve Ziya Gökalp", **Ziya Gökalp için Yazılanlar - Söylenenler**, Ankara, Ziya Gökalp Derneği Yayınları, 1984, C.4, s.249-250.
[808] Ziya Gökalp, "Ülker ile Aydın", **Halka Doğru**, 18 Aralık 1913. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 22-36.

Türk olmakla övünerek, kavgadan kaçmayan ve soyu tehlikedeyken duramayan yiğit ceylanın sözleri ile hem de büyüyü bozan Tûran isimli oğlanın doğumu ile Türk olmanın, Türk soyundan gelmiş olmanın övünçlü taraflarına dair özellikleri serpiştirir.

Gökalp'in Tûran ideali çerçevesinde kaleme aldığı ve 1914 yılında yayınlanan ilk şiir kitabına adını veren bir diğer manzumesi de "Kızılelma"[809] olmuştur. Yazar, "Alageyik", "Altun Yurd", "Altun Destan", "Millet", "Meşhede Doğru", "Akkurum" adlı manzumelerinde de aynı ideali dile getirmiştir. Kızılelma ideali, Tûrancılık ideali ile birleşen Türk soylarını edebiyat ve harsta birleştirmek ülküsünü ifade etmektedir. Manzum masalların da yer aldığı kitapta, Tûran idealinin gençlere aktarılması gaye edinilir. "Kızılelma" manzumesinde Bakû'lü bir milyoner kızın hikayesi anlatılır. İdealleri olan bir hanım olarak Ay Hanım, Paris'te okurken annesi ve babasını kaybeder ve memleketine dönerek iki okul açmaya koyulur. Biri kızlar diğeri erkekler için inşa edilecek bu okul "… en yeni/ Terbiye tarzını, tedris ilmini" okutmak için kurulmaktaydı. Ay Hanım Batı'lı ilimlere vâkıf olmakla yetinmeyip Doğu'yu da tanımak gerektiğini düşünmektedir. Bu doğrultuda "İslâm'ın ruhunu dahi öğrenmek/İçün çalışırdı, Garb'e yeltenmek/Ona kâfi gibi görünmüyordu:/'Şark'ı da tanımak lazım!' diyordu."

Manzume içinde Kızılelma'nın ne anlama geldiği de açıklanır. Ay Hanım'ın hiç istemeden düştüğü sevdası İstanbul'lu ressam Turgud'un gördüğü rüyayı tabir eden Sa'deddin Molla'nın sözlerinden Kızıl Elma'nın anlamı anlaşılır. Ay Hanım âşık olmak istemez hatta sevdayı "illet" ve "kin" kelimeleriyle beraber zikreder. Çünkü Ay Hanım'ın ideali milleti için yaşamaktır.

"İsterdi yaşamak milleti içün,/Kini vardı sevdâ illeti içün…/Serseri bir aşka gönül bağlayan/Nasıl verebilir yurda yeni can?"

Ardından gelen beyitlerde Gökalp manzum bir dille Turgud'un gördüğü rüyayı aktarır. Rüyada Kızılelma'ya giden bir yola yönelen ve orada kendini Kızılelma perisi olarak tanıtan bir güzele vurulan Turgut, derdine çare aramakta ve Kızılelma'nın ne demek olduğunu sorgulamaktadır. Molla;

[809] Gökalp, "Kızılelma". Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 328.

"Molla dedi: 'Oğlum Türk fâtihleri/İsterdi İstilâ etmek her yeri;/Fethe lâkin bir tek hedef tanırdı,/Orayı kendine İrem sanırdı./……/Bütün pây-tahtlara en son Çinler'e/Gitti; fakat asla bu meşhul yere/Yaklaşmadı; çünki o mev'ûd ülke/Değildi hâriçte bir mevcûd ülke./Kızılelma yok mu? Şüphesiz vardır;/Fakat onun semti başka diyardır…/Zemini mefkûre, semâsı hayâl…/Birgün gerçek, fakat şimdilik masal…/Türk medeniyeti taklidsiz, sâfî/Doğmadıkça bu yurt kalacak hafî…"

Alıntılanan kısımlardan da anlaşıldığı üzere Kızılelma bir ideal ülkedir ve kültürel anlamda Türkler'in, o güne değin fethettikleri toprakların medeniyetine tâbi oldukları düşüncesine reddiye sadedinde oluşturulmuş görünmektedir. Zira Gökalp, manzumenin ilerleyen kısımlarında fethedilen topraklarda Türkler'in manen fethedildiğinden şikâyet eder. Hakimiyet altına aldıkları ülkelerdeki medeniyete uymuş olduklarını dile getirerek bu durumun, Türk hukuku, Türk felsefesi ve Türk sanatı oluşmasına engel olduğunu belirtir. Hatta konuyu bugüne de getirerek Gökalp, Batı medeniyetinin tesiri de dahil her türlü tesirden azade bir biçimde Kızılelma'nın mümkün olabileceğini ifade etmiş olur. Bu şekilde davranarak Türkler'in diğer başka milletlerin kültürlerini yükseltmiş olduğundan yakınır. Buna karşın kendi alfabesini, kendi klasiklerini unutmuş olduğundan şikâyet eder.

"Şâir, hâkim gelmiş bizden de; çokça/Kimi Farsî yazmış, kimi Arapça…/……/Bugün bile birçok edîblerimiz/Firenkçe yazmağı sayarlar mu'ciz./Türkçe yazanlarsa lügat paralar,/Avrupa taklidi şeyler karalar."

İlerleyen kısımlarda Molla, Kızılelma'nın millî düşünce ve dirlikte birlik fikri ve bu fikre doğru ilerlemek olduğunu belirtir. Kendi soyundan milletlerle teşekkül etmiş bir tarih ve toplumun Türkler'i taklitten kurtaracağına inanır. Bununla beraber bu idealin kimin eliyle gerçekleşeceğini bilemediğini ifade ederek "Belkıs" telmihiyle Kızılelma'nın gerçekleştiğinde bir cennet olabileceği fikrini kuvvetlendirmiş olur. Ayrıca Ay Hanım'ın ana kahraman olduğu bu manzumede, kurtarıcı olarak bir kadın liderin önemi vurgulanır. Manzumenin bu kısmında Molla cezbeye gelerek, insanî aşktan ilahî aşka uzanan yola dair telmihlerle örülü, metafizik göndermeleri de olan bir ayrı manzume söylemeye başlar.

Turgud bu yeni sözlerden bir şey anlamamıştır ve şifa bulamayıp mekândan ayrılır. Buna karşın Ay Hanım Molla'nın sözlerinden etkilenmiştir ve Kızılelma'nın Tûran ülküsü için ne denli gerekli olduğunu idrak etmiştir. Kızılelma'nın başka milletlerde değil de Türk vicdanında yer aldığını fark eder.

"Kızılelma yokmuş, fakat lazımmış,/Tûran hayatına bu bir nâzımmış;/Her hayâl hakikat olabilirken,/Var etmemek n'içün bunu şimdiden?/Mâdem ki Türklük'ün derdine dermân/Bu imiş, ne için koşmamak hemân? /…./Bulalım biz onu vicdanımızda/Bir güneş yapalım Tûran'ımızda."

Bu maksatla Ay Hanım yurttaşlarını çağırıp, Kızılelma ülküsünü yaşatmak için bir şehir inşa etmek kararında olduğunu ilan eder. Bu şehir manzumenin ilerleyen mısralarında İsviçre'de Lozan yakınında bir küçük Türk beldesi olur. Ay Hanım Bakû, Kazan ya da İstanbul'da bu şehrin kurulamayacağını ifade etmiştir. Zira bu şehirlerin yeni hayatı kabul edemeyeceğini, hürriyetin adının var olduğunu fakat gerçekten yaşanmadığını belirtir. Ayrıca buralarda Türkçe'nin gençlere yasak edildiğini, kadınlarınsa özgürce hareket edemediğini söyler.

"Dedi: 'Türk irfânı, serbest bir toprak/İster ki orada eylesin işrâk…/…../Burada Türkçe'den memnû evlâdın,/Orada zincirden çıkamaz kadın…"

Ay Hanım'ın hayal ettiği Kızılelma, atalarının aradığı şehirdir. Burada Türk irfânı neşet edecek ve taklitsiz bir biçimde yeni sanatkâr, hâkim, tacirler yetişecektir. Buradan Kaşgar'a, Altay'a, Kazan'a, Konya'ya dağılacak bu yeni irfânın temsilcileri yeni bir medeniyet kuracaklardır. Nihayet emeline ulaşan Ay Hanım, Kızılelma'yı kurar ve burada yetişen gençler de yeni Âdem ve Havvâ'lar olurlar. Dolayısıyla Gökalp'in kurduğu Kızılelma hayali içinde yetişecek yeni nesil, tıpkı Âdem ile Havva gibi saf bilginin kaynağı, taklitten azade insanlar olacaklardır.

Sonraki beyitlerde Gökalp, Ay Hanım ile Turgud'un birbirlerini Kızılelma'da bulmalarının hikayesini nakleder ve sonunda Kızılelma'nın Tûran'a saadet kaynağı oluşuna işaret eder. Son beyitte ise bir duayla son bulur manzume;

"Kızılelma oldu bir güzel Cennet:/Oradan Tûran'a yağdı saâdet./Ey Tanrı icâbet kıl bu duâya:/Bizi de kavuştur Kızılelma'ya!..."

Tûran idealine vurgusu ve kurtuluşun bu idealin gerçekleşmesi neticesinde mümkün olabileceğine dair yaklaşımın alegorik anlatımla aktarıldığı bir başka manzume ise "Alageyik"[810] adlı manzumedir. Gökalp bu manzumede de Türk menkıbe ve destanî motiflerinden bazı unsurlara yer vermiştir ve ayrıca yazarken halk tekerlemelerinden istifade etmiştir. Bir "Türk beyi" nin kendi ağzından yazılan manzumede, çeşitli kahramanlıklar göstererek adaleti, düzeni sağlayıp eziyet altındaki varlıkları kurtaran Türk beyi bir "Tûran meleği" olarak zikredilir. Çocuklara Tûran idealinin aşılanması maksadıyla yazılıp resimli olarak basılan ve aynı yıl baskısı tükenerek tekrar basımı yapılan manzumenin muhatapları açısından da etkisinin yoğun olduğu anlaşılmaktadır. Kırgız kıyafetli, dünya güzeli bir kızı "Dev şâhı"nın elinden kurtaran Türk beyi, "Türk'ün yüce dileği" ve yüz milyon Türk'ün kendisini Tûran'da beklediği melektir. Gelişiyle karanlık yarılacak, sönük ocak canlanacak, yoksul ülke şanlanacaktır. Manzume sonunda Türk beyi gelip "Demir-Kapı"ya varır ve çok yıllardır kapalı kalan o kapıyı "açıl" demesiyle açarak Türkler'in esaretine adeta son vermiş olur. Ergenekon Destanı'nda geçen demir dağa telmih yapılan bu kısımdaki göndermelerle Tûran ideali ve Türk olmakla alakalı niteliklere dair alegorik tespitler zenginleşir. Manzume bir "Bozkurt" a binerek Kaf Dağı'nın ardına, Türk iline varılmasıyla son bulur.

Tûran ideali çerçevesinde yazılan bir başka manzume, "Altun Yurt"[811] adlı manzumedir. İlk yayımlandığında "Demirtaş"[812] takma adıyla basılmış ve "Kızılelma" kitabına da alınmış olan manzumede ve genel itibariyle Gökalp'ın söyleminde Tûran kelimesi Türk'ün anayurdu anlamında da kullanılmaktadır. Metinde "Türk Hakanı"nın "Altun-dağ" eteğinde bir parlak ve yüce otağ kurması beklenir. Burada geçen altun-dağ ile kasıt Türkler'deki "kut" anlayışı ve onun tecessüm şekli olan "altun ışık" ile bağlantılı olabilir. Dolayısıyla Türk'ün anayurdunun kurulacağı vatan, metafizik anlamda da yüce olan ve öte alemce kutluluğu işaret edilmiş bir mevkide olmalıdır. "Türk Tarihi"nden[813] kaydı ile basılan manzumeyle, tarihî gerçeklere dayanan

[810] Ziya Gökalp, "Alageyik", **Çocuk Dünyası**, 15 Mayıs 1913. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 51-54, 329.
[811] Ziya Gökalp, "Altun Yurt", **Genç Kalemler**, 22 Mayıs 1913. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 69-70.
[812] Tansel, **a.g.e.**, s. 332.
[813] Tansel, **a.g.e.**, s. 332.

gerçeklerden hareketle Tûran idealine olan inancın muhataplarda yeşermesi ve güçlenmesi amaçlanmıştır.

Metinde geçen "Karakurum", 13. yüzyılda Moğolistan İmparatorluğuna 30 yıl başkentlik yapmış önemli bir şehirdir. Bugün içinde Orhun kalıntılarının da bulunduğu Dünya Kültür Hazineleri Alanı[814] bu şehir sınırları içinde kalmaktadır. Manzumenin yazıldığı dönemde Gökalp, Türklük tarihi açısından bu denli önemli bir şehrin başsız kalmış olmasından, Tûran idealinin sahiplenilmemiş olmasından ve Türklük birliğinin dağınık halde bulunmasından şikâyet etmektedir. Türkler'in birleşerek önlerine engel olmaya çıkan her milleti yenmek ve mücadeleden kaçanı alçak ilan etmek suretiyle birliği sağlayabilecekleri vurgulanır. Böylelikle manzumenin kurguladığı birlik fikri son satırlarda gerçekleşerek, Türkler bastıkları her yeri elde edip vatan kılmış olurlar.

"Ey oymaklar, alaylar! Birleşelim, Türk bir soy/Olduğunu herkese, her tarafa anlatsın,/Hangi millet, hangi bey, hangi oymak, hangi boy/Baş eğmezse, başını mızrağımız patlatsın./Türk bir milleti, bir ordu, katılmayan kaçaktır,/Yasa'mızda yazılı: Harpten kaçan alçaktır!/…../Türk ayağı nereye basmış ise yürüdü,/Altun-ordu yeniden Altun Yurdu bürüdü…"

Benzer temada olan bir diğer manzume "Akkurum"[815] adlı manzumedir. İlk olarak "Demirtaş" mahlasıyla yayımlanan metin, "Kızılelma" kitabında da yer alır. Manzumeye adını veren Akkurum, Karakurum yakınında "tarihi çok, ünü yok" bir köy olarak tarif edilir ve Gökalp, "Yeni Tûran Hakanlığı pây-i tahtı" olarak işaretler bu merkezi. Gökalp burada halk edebiyatının "adsız" motifinden[816] yararlanmıştır. Üç kardeşin ortancası adsız, "Türk-oğlu'na lâyık olan mertlikleri yaparsa" Tûran ideali için çabalayanların ve bu emel sonucu yeni doğacak yüce ümit güneşinin kendisine ad vermesini istemektedir. Dolayısıyla böylesi zorluklar karşısında kişinin adını elde edebilmesi adına dahi Tûran ideali için uğraşmış olması gerekmektedir. Bu motifin kullanılmış olması da diğer manzumelerde vurgulanan, "fert yok, cemiyet var" yaklaşımını tasdik etmektedir. Ferdin vazifesi kurtuluş idealini gerçekleştirmek ve bu

[814] Şahin, "a.g.m.", s. 182.
[815] Ziya Gökalp, "Akkurum", **Rumeli**, 1911. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, 71-72.
[816] Şahin, "a.g.m.", s.183. Adsız motifinin ayrıntıları için ayrıca bkz. Tansel, **a.g.e.**, s. 334.

ideal için gerekli olan Tûran ülküsüne hizmet etmektir. Aksi halde adı yoktur, olmayacaktır.

Tûran ideali çok yaygındır ve toplumun fertleri açısından kendileri farkında olmasa da damarlarında akan kan gibi bir "Büyük Emel"dir. Demirtaş mahlasını kullanarak yayımladığı ve sonradan "Kızılelma" kitabına da alınan "Meşhed'e Doğru"[817] adlı manzume de yer verilen kavram Gökalp'in, Arnavutluk'ta çıkan isyan sonrası halkın gönlünü almak için oraya giden V. Sultan Mehmet'in seyahati ve oradaki sözlerini değerlendirirken kullandığı bir kavramdır. Gökalp, İttihatçılar'ın yanlış siyaseti neticesi isyan[818] çıkaran Arnavutlar'ın da damarlarında, "Büyük Emel" sahibi hakanların kanlarını taşıdıklarına işaret ederek, Tûran idealinin etki alanını genişletmektedir.

"Murat-ı Hüdavendigâr'ın Balkan topraklarını Türklerin kalıcı olmasını sağlayan bu gaza (1389 I. Kosova Savaşı) sonucu şehit olması hem Türk dünyası hem de haçlı zihniyeti açısından önemlidir. Ziya Gökalp de 1911'de hem tarihteki bu Osmanlı Sultanı'nın şanlı Balkan yürüyüşünü anımsatır hem de bu ruhu yeniden canlandırmak ister. Sultan Reşat'ın ziyareti hasebiyle yazdığı bu manzumede, Türk ruhunun Kosova'daki nöbetçisi şehit I. Murat'ın ağzından söyletir ki son sözleri bunlar aslında Gökalp'in 1911'de gerçekleşmesini umduğu hayallerdir. Türklerin birlik olması ve Türklerin geçtiği yerleri, iz bıraktığı toprakları unutmaması gereklidir. Türkler türedi bir millet değildir, Oğuz Han'dan beri vardır ve varlık göstermiştir yeryüzünde. Turan burada Balkan dünyasındaki Türklerin birleşmesi olarak tanımlanmıştır daha çok."[819]

"Türk-ili'nin bu ebedî nöbetçisi diyor ki:/ 'Anadolu Türk-yurdu'dur, karşı yaka Türk-ili,/Siz asılsız, türediler değilsiniz, sizdeki/Kanlar taşır hakanlardan kalma Büyük Emel'i,/Rûhunuzda bu gün kendi kendisini tanıyan/Tûran benim yurdum diyen birisi var: Oğuz Han…"

4.1.7. Dine Yaklaşım

[817] Ziya Gökalp, "Meşhed'e Doğru", **Genç Kalemler**, 5 Haziran 1911. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 72-73.
[818] Tansel, **a.g.e.**, s. 332.
[819] Şahin, "a.g.m.", s. 192.

Gökalp'in genel itibariyle dine ve özelde İslâm'a yaklaşımında bir araçsallaştırma söz konusu olduğuna dair eleştiri yapılmaktadır. "Türkçülüğün Esasları" adlı temel metninde din konusuna çok az yer vermiş olması ve dinî Türkçülük denince, din kitapları, hutbe ve vaazların Türkçe yapılmasını anlıyor olması dolayısıyla Gökalp için din meselesi bir dil meselesi olarak görülür.[820] Kızılelma mefkûresinin gerçekleşebilmesi yolunda, halkın yeniliklere yakınlaştırılabilmesi için kullanışlı kabul edilmektedir.

Gökalp İslâm'ın, Osmanlı toplumu ve genel itibariyle İslâm/Doğu toplumları açısından önemi ve merkezî bir konuma sahip olduğunu sıklıkla dile getirmiştir. Bu nedenle de özellikle halk tabakaları açısından hakikatlerin ve/ya vakıaların, dinî anlamda otorite kabul edilen kimselerden duyulduğunda kabul görüyor olduğunun altını çizer. Buradan hareketle de meşrutî hareketin sağlam temellere oturabilmesi açısından medreselerin, bir önceki devirdeki yetersiz usul ve içeriklerden kurtularak, zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilir bir mahiyet kazanması gerektiğini belirtir. Zira medreseler, yüce hazineler barındıran İslâm dininin hakikatlerini ortaya çıkaracak ve tüm aleme onları mal edebilecek içtihat kapılarının gerçekleşeceği merciler olarak değerlidir.

Dolayısıyla bu noktada Gökalp'in bir yeni kurtuluş reçetesi devreye girer. Bu reçetede medreseler, dinî hakikatlerin, realize ve pratize edilebilmesi ve yeniden yorumlanabilmesine hizmet edeceklerdir. Bu yöndeki fikirlerine eski zamanlardan örnekler de getiren Gökalp, Doğu medeniyetinin en muhteşem dönemlerinin, medreselerin en feyizli zamanlarında gerçekleştiğinin altını çizer. İslâm'ın büyüklüğünün öncelikle medreselerde başlamış olduğunu ifade ederek yaklaşımını kuvvetlendirir. Bu yoldaki görüşünün gerçekleşebilmesi için ise medreselerde gerçekleşmesi gereken bir dizi revizyona işaret eder. Medreselerin müfredatına yeni tarz ilimlerin de eklenmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca medrese hocalarının maaşlarının yükseltilmesi gerektiği, medrese öğrencilerine yardım edilmek suretiyle iaşe kaygısı

[820] Gökalp'in dine yaklaşımı noktasındaki Erol Güngör'ün tenkitleri için bkz. Yıldız, Çelik, "a.g.m.", **Bilig**, s. 280.

yaşamaması sağlanması gerektiğini vurgular. Ayrıca medrese idarecilerinin aktif kimselerden seçilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[821]

Gökalp açısından medreselerle benzer bir şikâyetin konusu olan diğer dinî müessese ise tekkelerdir. Tıpkı medreselerin içerik ve eğitim usulleri açısından yenilenmesi gerektiği gibi tekkeler de şeyhlik makamınca yeniden düzenlenme ve ıslah çalışmalarına konu edilmelidir. Bu şekilde, eskiden olduğu gibi İslâm medeniyeti açısından büyük ve önemli vazifeler ifa edebilecektir. Gökalp bu yöndeki fikrilerini desteklemek maksadıyla Asr-ı Saâdet'ten ve ashabın cihatla bütünleşmiş hayatlarından örnekler vererek tekke geleneğinin menşeine dair fikirlerini ifade eder. İslâm'ın fütuhât ve gaza geleneğinden bahisle Doğu medeniyeti için bu geleneğin stratejik önemine dair kanıtlar sunar. Bu geleneğin iman, ahlak ve cihad pratikleriyle bütünleşmiş boyutlarının, toplum huzur ve refahı açısından vazgeçilmezliğinden bahsetmektedir. Yoğun düşman saldırıları karşısında cihatçı ruhun ne denli etkin bir kuvvet olarak kurtarıcı olduğundan bahisle, Moğol istilası karşısında "genç Temur"a donanımlı bir ordu kuran Maveraünnehir tekkelerinin stratejik önemine atıfta bulunur. Bu noktada Nakşî tarikatinin, tarihî bir başarıya ortak oluşlarının unutulmaması gerektiğini ifade eder.[822]

Dolayısıyla Gökalp için tekkeler, hayatın içinde aktif, savaşan ve içinde yaşadığı toplumun işgalci tehlikeler karşısında kurtarıcılığını da üstlenecek nitelikte insanlar yetiştirmesi bakımından son derece kıymetli görünür.

Bu nokta özellikle toplumsal kaygıya işaret eder zira içinde yaşadığı dönemde devlet, toprak kaybetmekte ve çeşitli cephelerde, çok çeşitli şekillerde savaşlar vermektedir. Savaşmayı ve milleti için ölmeyi bir iman ve hayat anlamı olarak benimsemiş insanlara olan ihtiyaç son derece artmıştır. Bu anlamda Gökalp için tekkelerin mevcut durumu yetersiz görünmektedir. Kurtuluş ideali ve varlık-yokluk mücadelesi adına, tekke müessesesinin anlamları ve işlevleri arasından bir seçim yapma yoluna giden Gökalp tekkeyi, aktivist ve savaşçı insanlar yetiştiren bir kurum

[821] Gökalp, "Medreseler", **Peyman**, 28 Haziran 1909. Aktaran: Yay. Haz. Beysanoğlu, **Makaleler I**, s. 79 – 82.
[822] Gökalp, "Tekkeler", **Peyman**, 29 Ağustos 1909. Aktaran: Yay. Haz. Beysanoğlu, **Makaleler I**, s. 83 – 87.

olma özelliğinde sınırlar. Yeniden tanımlanmış haliyle ihtiyaca cevap vereceği düşünülen tekkelerin, yeni kurgu çerçevesinde eksik taraflarının revize edilmesine ihtiyaç olacaktır. Tıpkı medreselerde olduğu gibi tekkelerin de çağdaş ihtiyaçlara uydurulmasına, ıslah edilip düzenlenmesine ihtiyaç olduğunu ifade eder; "Medreselerle beraber tekkelerin de ihtiyâcât-ı asriyyeye tevfikan tensik u ıslahını Bâb-ı Meşîhat'ten ve Kanun-i Esâsînin 111 inci maddesi mucebince teşekkül edecek İslâm Cemaât Meclislerinden intizar eyleriz."[823]

Gökalp açısından din ve inanç konuları, günün ihtiyaç ve sorunları çerçevesinde yeniden şekillendirilerek ve yorumlanarak ele alınması gereken başlıklardır. Bu nedenle örneğin içtihat gerekliliği vurgusu yapar ve bu mecralarda revizyona işaret eder. Bu anlamda harsın kökeni ve kaynağı olarak gördüğü Türk halkı, Türk köylüsüne dair düşüncelerini aktarırken dini, kendi söylemindeki bakış açısından örneklendirir. Örneğin 29 Ekim 1908 tarihli "Diyarbekir gazetesinde yayımladığı "Köy Gazetesi"[824] adlı şiirinde bir yandan edebiyatını toplumsal konulara hasretmenin ilk işaretlerini verirken diğer yandan terakkinin gerçekleşebilmesi adına nasıl bir imam gerektiğine dair fikirlerini ifade eder. Bu dönemde Gökalp, artık şiirlerinde Batı'nın klasikleşmiş nazım şekilleri ile şiir yazmaya başlamıştır. Ekseri sonet veya üçer mısralık terza-rima şeklini kullanmıştır. Gökalp'in Türkçü, Tûrancı fikirleri oturduktan sonra hece vezni ile yazmaya başlamıştır ve bu vezin ile yazdığı manzumelerinde halkçılık fikri[825] hakimdir.

"Köy Gazetesi" adlı şiir, teması bakımından da Gökalp'in yeni bir yola girmiş olduğunun ilk işaretidir.[826] Bu şiirinden evvelki birtakım şiirlerine[827] dikkat edildiğinde Gökalp'in şiir zevki ve tercihi olarak farklı bir tarza meyilli olduğu görülür. Bundan sonra kaygı ile şekillenen toplumsal realitenin sevk ettiği zorunluluklar çerçevesinde

[823] Gökalp, "a.g.m.", s. 87.
[824] Ziya Gökalp, "Köy Gazetesi", **Diyarbekir** Gazetesi, 29 Ekim 1908. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 245-246.
[825] Şahin, "a.g.m.", s. 5.
[826] Tansel, "Giriş", **a.g.e.**, s. XIV.
[827] Örnek vermek gerekirse; "Nefsü'l-Emr", "Rübâb-ı Şikeste", "Şiir Nasıl Sânih Olur" benzeri daha yoğun olarak manevî hayat ve insanın iç dünyasına yönelik mevzuları ele aldığı şiirleri veya Oruç, Ezan, Namaz, Zekât, Bayram başlıklı Köylü Şiirleri üst başlığında toplanmış 1908 yılına ait şiirlerinde daha farklı bir Gökalp görmek mümkündür. Bu metinlerde Gökalp, klasik kaynaklardan edinilen genel geçer bilgiden farklı bir yaklaşıma sahip değildir.

metin vücuda getirmeye yönelmiştir. Tercih ettiği ölçü ve nazım şekliyle, halkı irşad eden imam profilindeki "fen" vurgusu beraber düşünüldüğünde şiir aracılığıyla yazarın, imam figürü üzerinden Batı'ya işaret ettiği fark edilir. Gökalp metinde şunları dile getirir;

"Her cum'a böyle toplanılır köy imamı'nın,/……. İmâret olan şanlı bağına/Genç – ihtiyar köyün 'urefay-ı güzidesi/Bu mekteb-i ziraate darat-ü fer verir./Renc-ü dimağ-ü tenle geçen kedd-i tamının/Tursun Hoca bu gün çekilince feragate,/Çift ehline elinde nevin köy ceridesi,/İlmin yeni bedi'alarından haber verir./Köy halkı dinledikçe bu kıymetli sözleri,/Dünyayı başka türlü görür fenli gözleri,/Fenden köyün semasına bir incila gelir/Bir savt-ı ihtişam-ü nezahetle ol zaman,/Bir yüksecik mahalde müezzin okur ezan,/Canlar pür-niyaz ile lahute yükselir."

Bu mısralarda Gökalp öyle bir resim çizer ki, yeni ilimle yani Batı kaynaklı pozitivist bilim anlayışıyla sayfaları dolu yeni gazete sayısını köylüye okuyan bir köy imamı başroldedir. Adeta kısacık bir hikâye kurgulamaktadır bu şiirde Gökalp. Şiirde bir cuma günü anlatılır ve hikâyede anlatılanların aslında her cuma tekrarlandığı anlaşılır. Her cuma köyün güzidelerinin bir araya geldiği köy imamının bağında toplanıp gazete okunmaktadır. Gökalp'in tarifiyle bağ, köyün seçkin, ârif kimselerinin bir araya geldiği ve köyü mamur eden bir mekandır. Kullandığı kelimeler ile yazar toplanılan mekânı, köyü bayındır kılan, umran haline getiren fikirlerin oluştuğu bir yer olarak temsil etmektedir. Bu mekân öyle bir imarettir ki adeta bir okul gibi işlev görerek ziraat konusunda öğrenilenlere ışık ve alçakgönüllülük vermektedir. Zihnen ve bedenen yorulmuş ve ıstırap çekmiş olmanın ardından bir araya gelen köylüler ve adının Tursun Hoca olduğunu anladığımız köy imamı bu imarethanede bir araya gelirler ve gazetenin yeni sayısını okurlar. Bu sayıdan ilme dair yeni, görülmemiş ve güzel malumatlar edinmektedirler.

Köy halkı bu yeni ve hiç vakıf olunmamış güzel malumatın farkına vardıkça dünyaya başka türlü bir bakışla bakmaya başlar. Hatta öyle ki bu yeni ilim sayesinde köyün göğü yeni bir parlama, aydınlık ile ışıldar. Dolayısıyla Gökalp'in kurgusunda, yeni ilimlerle hemhal olmak, muhatabını başka bir bakış açısıyla donatır. O denli müjdeli yeniliklerdir ki bunlar fiziken de etkisi görünebilecek, adeta efsanevî bir tablo

ortaya çıkarabilecek özelliktedir. Köyün göğü aydınlanır. Dolayısıyla aslında tersinden düşündüğümüzde yeni bilgi, "fen" gelmeden evvel köyün göğü aydınlık değildir veya bu denli aydınlık değildir diyebiliriz.

Ardından şiirin son sahnesinde vuku bulan ezan okunması ve namaza durulması hadiseleriyle bu yeni fennin öğrenilmiş olması arasında bir bağ kurulmaktadır. Zira ancak bundan sonra, ihtişam ve temiz ahlakla bezenmiş bir ses ile ezan okunur. Bunun ardından bu sahnenin tüm aktörleri, tüm canlar bütünüyle niyaz dolu bir surette Allah'a yükselirler. Dolayısıyla Gökalp'in kurguladığı köy ortamında imamın ve köy halkının seçkin ve ârif kimselerinin yeni vazifeleri vardır; yeni fen ile aydınlanmak zarureti. Yazarın yeniden dizayn ile resmettiği köy sahnesinde, ezan da cami de imam da köylü de yeni tarz bilgi ile anlam kazanmaktadır ve ancak onun aydınlattığı yolda ilerleyerek Allah'a yönelmek ve yükselmek mümkün olabilecektir.

Gökalp'in "Galiçya Yolunda" başlıklı bir başka şiirinde vurgulanan din algısı ve Halife'nin işlevine dair yaklaşım da bu çerçevede dikkat çekilmesi gereken noktalardandır. Son kıtada yer alan, "Halife'ye selamlar" ifadesi ile beraber daha önceki kıtalardan birindeki "Din yaptık millî kinden;" mısraı beraber değerlendirilebilir. Gökalp bu kıtanın tümünde; "Kinimiz değil dinden,/Din yaptık millî kinden;/Gelir sana gayzımız/Rûhumuzun içinden."[828] İfadelerini kullanır. Dolayısıyla Gökalp için Rus'a olan kin din farklılığından değildir ama bir taraftan da ona karşı duyulan kin Rus'un, Türk birliğine engel olması ile bağlantılıdır. Son derece sembolik bir mısra olarak duran bu mısra ve kıta ile Gökalp aslen, içinde bulunulan sürecin zorluklarına karşı güç veren dinin içeriğini de Tûran ideali çerçevesinde düşünmek gerektiğini işaretlemiş olur.

Yazarın "Şakî İbrahim Destanı" adlı metninin sonundaki "Uhuvvet Şarkısı"[829] adlı manzumesinde de dinin başka açıdan da olsa birleştirici taraflarıyla vurgulandığını görmek mümkündür. Manzumede Gökalp, Osmanlılık kimliği üzerinden kurguladığı birlik fikrine din ve mezhep farklarının zarar vermemesi gerektiğini vurgular. Ayrıca inanılan ortak kimlik karşısında, "Frenk" düşmandır ve Osmanlı olanı

[828] Tansel, **a.g.e.**, s. 264.
[829] Ziya Gökalp, "Uhuvvet Şarkısı", **Diyarbekir Gazetesi**, 22 Ekim 1908. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 311, 359.

kayırmayacaktır. Bu anlamda Gökalp ilk manzumelerinden olan bu metinde henüz Türkçülük ideali noktasında fikirlerini netleştirmiş olmasa da din kaynaklı farklılıkları unutup bir vatan içinde yaşıyor olmanın verdiği ortak kimlikle kurulacak kardeşlik tasavvurunun önemine inanmıştır.

Dinin kurumsal yapısı konusunda farklı bir yaklaşıma sahip olan Gökalp için, şeyhülislamlık kurumunun devletten, siyasetten ayrıştırılması gerekmektedir. "Meşîhat"[830] adlı manzumesinde bu konuyu ele alan Gökalp'in metni, "Yeni Hayat" kitabının basımı sırasında Başkumandanlık emriyle çıkartılmıştır. Bu demektir ki dinî kurumların konumu noktasında Gökalp'in yaklaşımı İttihat ve Terakki'nin yaklaşımından farklıdır. Gökalp, devletin ve siyaset kurumunun yönetimde dinî kurumların etkisi altında kalmaması gerektiğini düşünür. Manzumede bunu ifade ettiği satırlar yer almıştır. Fransız İhtilali sonrası dünyanın temel meselelerinden olarak sekülerizm, Gökalp'in söylemi içinde de yer bulmuş görünmektedir. Gökalp meclis iradesi üzerinde, sorgulanamaz, milletin kendi eliyle oluşturmadığı, gökten inme kanunlarla hürriyetin elde edilemeyeceğini ifade eder. Bununla beraber meşihata düşenin, dini yaymak ve çağa uygun görevleri ifa etmek olduğunun altını çizer.

"Bir devlet ki Hukuk'unu kendi doğurmaz,/Kanununa, 'Gökten inmiş, değişemez!' der:/O, asla bir devlet değil, müstakil durmaz,/Değişmeyen bir varlığı taşıyamaz yer!"/…./Hâkim olan millet midir, Meşîhat mıdır?/Millî meclis: Meb'ûsân mı? Bâb-ı fetvâ mı?/Meşrûtiyyet bir hile-i şeriat mıdır?/Hür bir millet olduğumuz yoksa ru'ya mı?/…/İlmi bırak Külliyye'ye, adli Devlet'e/Sen sadece diyanetin neşrine çalış!/Muradınsa nail olmak haklı hürmete/Asra uyan vazifeni yapmağa çalış!"

Gökalp'in toplumsal kaygının belirleyiciliğinde seçip ayırıcı ve yeniden düzenleyici bir yaklaşımla ele aldığı dinî mesele, kurum ve motifler, manzumelerinde de yer alır. Bu tür metinleri kaleme alırken "tasavvufî halk şiirleri yazan Tekke şairlerinin şiirlerine benzer şiirler yazmıştır." Zira Gökalp için hem İslâmiyet öncesi Türk kültürü hem de İslâmiyet sonrası Türk kültüründe istifade edilebilecek unsurlar

[830] Ziya Gökalp, "Meşîhat", **Yeni Hayat**, (Yazılış tarihi net değildir fakat 1918'de "Yeni Hayat" basımı sırasında kitabın içine konmak istenmediği bilgisi ışığında düşünülünce o tarihte ya da ondan önce yazılmış olduğu düşünülür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tansel, **a.g.e.**, s. 379.). Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 316-317.

vardır. Özellikle tasavvufî halk edebiyatını, eski Türk şamanizminin bir devamı olarak gördüğünden, yoğun şekilde ilgisini çeken bir alandır. Tasavvufî halk edebiyatı Gökalp'in adeta "sosyal mistisizm" olarak nitelenebilecek hayat felsefesine de uyan bir öğeler dünyası barındırır. Dolayısıyla tıpkı tasavvufun Allah'a varmayı sağlayan işlevinde olduğu gibi Gökalp'e göre kişi, kendi ruhuyla millî ruhu birleştirebildiğinde kemâle erer, olgunlaşabilir.[831] Dolayısıyla bu noktada bir toplumsal kaygı tezahürü belirir. Tasavvufun ve dinin birçok işlevleri ve temel tezlerinden hepsini değil de onun içindeki birtakım yaklaşımları değerlendirip kullanışlı hale getiren ve kendi yaklaşım tarzını işlemede kullanan bir tavır söz konusudur. Zira bu anlayışı benimseyenlere göre, eski olduğu kabul edilen biçimi ve içeriğiyle sorunların kaynağı yahut sebeplerinden olarak görülen mezkûr sahanın bir revizeye ihtiyacı bulunmaktadır.

Gökalp'in bu doğrultuda kaleme aldığı manzum metinleri olmuştur. Örneğin "Tevhid"[832] adlı şiir bu tarzda yazılmış metinlerdendir. Kızılelma kitabında "Koşmalar" başlıklı bölümde yer alır. Gökalp bu şiirinde tasavvufî halk edebiyatının verimlerinden ilham alarak yeni fikirlerini dile getirmektedir. Tevhid gibi halk nezdinde oldukça yoğun hüsn-ü kabul gören bir inanç kaidesini, sosyal bir içerikle ve millî birlik fikrini besleyecek biçimde yeniden kurgulamıştır. Bu metinde alt başlık "İçtimâ'î Tasavvuf'a göre" şeklindedir. Dolayısıyla daha şiirin başında ele aldığı tevhid'in, eskiden bu yana alışık olunan anlamından farklı bir içerikle verileceği anlaşılmaktadır. "Lâ-ilâhe İlla'llah" redifi her bir dörtlüğün sonunda yer almakta ve şiirin bütünü bu redif ile de güçlendirilmektedir. Son redife bir de "Muhammed Resûlu'llah" eklenerek kelime-i tevhid tamamlanır. Şiir, İslâmî tevhid anlayışının Allah'ın varlığı ve birliğine inanç şeklindeki açılımına, sosyal ve millî birlik içeriğini de ekleyerek sunmaktadır. Bu anlamda en belirgin vurgu şiirin tam ortasındaki mısralardadır;

"Gövdelerde Kesret var,/Gönüllerde Vahdet var,/Fertler yok, cemiyet var!/Lâ-ilâhe İlla'llah!"

Sonraki mısralarda devam eden birlik vurgusu, ruhların gözünden perdelerin kalktığı ve "Yezdân" ı müşahede edebildiği bir sahne ile birleşerek millet, vatan ve

[831] Filizok, **a.g.e.**, s. 262-263.
[832] Ziya Gökalp, "Tevhid", **Tanin Gazetesi**, 14 Ağustos 1914. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 55.

Kur'an birliği anlayışıyla yoğrulur. Şiirin bütünü beraber değerlendirildiğinde, bireysellikten vazgeçip bir toplum olarak hareket edildiğinin idrakine varıldığında büyük birliğin yani sosyal tevhidin gerçekleşeceği vurgusu yapılır. "Gökalp, tasavvufa ve bir tasavvuf terimi olarak 'tevhid'e yeni bir anlam vermiştir. Yazar, kendi sosyal mistisizmine uygun 'içtimaî tasavvuf'a göre yeni bir 'tevhid' düşünmüştür. Halk tarafından benimsenmiş olan tasavvufî tevhid kavramından hareket ederek sosyal bir 'birlik' düşüncesine varmıştır. Tasavvufta Tanrının birliğinde kaybolan fert, Gökalp'in şiirinde toplumun birliği içinde kaybolur."[833]

Benzer bir içeriği Gökalp, "Türk'ün Tekbir'i"[834] adlı şiirinde vermiştir. Yukarıda zikrettiğimiz gayelere hizmet eden şiirde millî birlik fikri, tevhid inancının bir cüzü ya da bütünleyicisi olarak aksettirilmektedir. Kızılelma kitabında yine "Koşmalar" bölümünde yer verilen şiirin tarzı daha ziyade ilahi türündedir. "Allahu Ekber…" redifi ile biten 3 adet dörtlükten oluşan şiirin son dörtlüğünde bir de "Ve li'llahi'l-hamd" ifadesi yer almaktadır. Zira son dörtlükte anlaşma ve birleşmenin gerçekleşmiş olduğu bir tablo aktarılır. Gökalp bu tablo karşısında şükretmektedir;

"Hakk'ın murâdı,/Halktan fırladı,/Açtık cihâdı,/Allahu Ekber…/Uyduk sancağa,/Geldik uzağa,/Eski toprağa,/Allahu Ekber…/Kaynaştı kanlar,/Anlaştı Hanlar,/Birleşti canlar,/Allahu Ekber,/Ve li'llahhi'l-hamd…"

"Koşmalar" bölümünde yer alan bir diğer benzer içerikli şiirin adı da "İlâhî"[835] adını taşır. Gökalp bu metinde millî bir şuur ve uyanış oluşturabilecek unsurları sıralayarak Allah'a dua etmekte ve yardım dilemektedir. "Mektep Çocuklarının İlâhisi" başlığı ve "Her parçadaki dört mısrâ bir çocuk tarafından, diğer iki mısrâ umum talebe tarafından terennüm olunacaktır."[836] notuyla basılmıştır. Dolayısıyla okullardaki törenlerde okutulmak üzere kaleme alınmış ve muhatabı doğrudan toplum olan bir diğer metindir. Aynı bölümdeki "Asker Duâsı"[837] adlı şiir de bu şekilde, okul öğrencilerinin törenlerde okuması maksadıyla yazılmıştır.

---

[833] Filizok, **a.g.e.**, s. 264.
[834] Ziya Gökalp, "Türk'ün Tekbir'i", **Tanin Gazetesi**, 9 Ağustos 1914. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 56.
[835] Ziya Gökalp, "İlâhî", **Halka Doğru**, 7 Ağustos 1913. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 56-57.
[836] Tansel, **a.g.e.**, s. 330.
[837] Ziya Gökalp, "Asker Duâsı", **Halka Doğru**, 29 Mayıs 1913. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 58.

Gökalp'ın din anlayışını somutlaştıran ve bu bakımdan en çok yabancı dile çevrilmiş olan manzumesi "Din"[838] adlı manzumedir. "Yeni Hayat" kitabının ilk manzumesi[839] olan metnin bu anlamda da dizayn edici karakterine dikkat çekmek gerekecektir. Manzumede Gökalp diğer metinlerinde de görülen, dinî umdeler arasında seçip ayırıcı yaklaşımını konuşturmaktadır. Bununla beraber Gökalp'ın manzumede, dini korkutarak öğretme eğiliminde olan "vâiz"lerle de bir hesaplaşma içinde olduğu aşikârdır. Zira metin boyunca vâizlere dinin, sevgi boyutuyla anlatılması gerektiğini hatırlatır.

Dinin ve Allah inancının temelinde sevgi olduğunu ve sevildiği için inanmanın, gereken vazifeleri yapmanın söz konusu olduğunu ifade eder. Manzume boyunca dikkat çektiği sevgi diliyle tebliğ mesajının temellerinin, "Erenler"in dili olduğunu yine metnin içinden okumak mümkündür. Dolayısıyla Gökalp'ın vurguladığı din anlayışı, Anadolu tasavvuf geleneğini işaret eder. Söz konusu seçip ayıran tutumun temelinde, oryantalist bakışın İslâm'ı damgalayışının alımlanmış olduğunu ifade etmek gerekir. Damgalanmışlığın yarattığı toplumsal kaygı ile geliştirilen çözüm önerileri derinlemesine tahlilden uzak ve acil sonuçlara yönelik yapılmaktadır. Zira dinin temel kaynakları olan Kur'an ve sünnette, korku ve ümid, sevgi dili ve olumsuzdan men eden dil dengeli bir biçimde ama her zaman yer almıştır. Söz konusu tutumun izlerini, dinin sunuluş biçimine dair yeni düzenlemede de görmek mümkündür. Bununla beraber manzumede, devrin ihtiyacı olan çalışkan ve aktif hatta aktivist insan figürünü besleyecek bir dinî çağrının gerekliliğine işaret edilir. Son mısralardaki korkusuzluk ve cennet vadiyle avutulmak isteme hali buna işarettir. Zira cennet anlatımının insanı, dünya hayatındaki gayretine ket vuran bir sabır ya da miskinliğe sevk edebileceği endişesi söz konusudur. Devrin diğer aydınları açısından da ortak olan bu tema Gökalp'ın manzumelerinde de işlenir;

Benim dinim ne ümiddir, ne korku;/Allah'ıma sevdiğimden taparım!/Ne cennet, ne Cehennem'den bir korku/Almaksızın, vazifemi yaparım./Vâiz!... Deme Cehennem'in ateşi/Çıkar bilmem kaç bin çeki odundan./De ki, vardır bir güzellik

[838] Ziya Gökalp, "Din", **Tanin**, 17 Ocak 1915. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s.99.
[839] Manzumenin ilk basımlarında kullanılan isimler ve diğer ayrıntılı bilgi için bk. Tansel, **a.g.e.**, s. 339-340.

güneşi,/Doğmuş bizim aşkımızın od'undan…/…../Beni Cennet va'di ile avutma,/o kalbimdir, çünki sevgi elidir,/Cehennem'in azâbıyle korkutma,/Korku nedir bilmez gönlüm delidir…"

Benzer temayı ele aldığı bir diğer manzume "Din ile Bilim"[840]de Gökalp bu sefer, akil ve nakil tartışmasına değinir. "Nakliyyât"ın fakihlerin kılavuzu olduğunu ve "Dini zorla sürükle"diklerini belirtir. Dolayısıyla nakil ilminin ihtivâ ettiği tüm içeriğe mesafe koymuş olur Gökalp. Bunun karşısında "hikmet"i yükseltir ve hikmetin rehberinin "akliyyât" olduğunu ifade eder. Bu çekişmede insan ruhunun arada kalıp iki taraftan çekiştirildiği bir tablo resmeder.

Gökalp manzumenin başından itibaren peygamberlerin insanlığa mürşid olma özelliği de dahil dinin hikmete rehber, ahlakı ve sanatı doğuran bir zemin olma niteliklerinin altını çizer. Ne var ki süreç ilerledikçe "ham zihd" ün dinin yerini almasından ve böylece coşkun vecdin yerini yitirmesinden bahis açar. Burada nakliyyat'ın yoğun şekilde devreye girerek akla ve dolayısıyla hikmete engel oluşturmaya başladığını belirtir. Akıl ve nakil arasındaki savaşta birden başka bir figürün sahneye çıktığına işaret eder; "Tecrübeden doğma müsbet bir ilim." Bu yeni figür "son üstad"dır Gökalp'e göre ve naklin tarihi niteliğine vurgu yapar. Dolayısıyla Gökalp, tartışma zemini bugün dahi var olan tarihselci bir yaklaşımın izlerini metnine taşımış olur. Dinin kalpteki vecdin müsbet ilmi olduğunu ifade eder. Buradan hareketle Gökalp, içinde bulunulan şartlar ışığında tarihi veri olarak nitelenmesi gerektiğine inandığı naklî ilimleri önemsememekte hatta son üstad olan müsbet ilmin aklî karakterine engel olarak görmektedir. Bu nedenle de nakliyyât peşinde koşan fakifler ve ham zühd ehlinin dışlandığı bir yeni din anlayışı geliştirilmesi fikrine hizmet etmiş olur.

"Din mürebbi olur, hikmet muallim,/Her birisi çeker ruhu bir yana!/Savaşırken bunlar, çıkar meydana/Tecrübeden doğma müsbet bir ilim.

Bu son üstâd der ki: 'Nakil tarih'tir,/Akıl yolu bu tarih'İn usulü;/İkisi de aynı şeeyi gösterir/Matlûb olan, ruhun ona vusûlü'

[840] Ziya Gökalp, "Din ile İlim", **Yeni Hayat**. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 99-100.

O şey nedir, bir vecd'li gönül mü?/Kudsî olan her şey ona dil midir?/Öyleyse al benim de son sözümü:/'Din, kalpteki vecdin müsbet ilmidir!"

Din anlayışının yeniden şekillendirilmesi adına yapılması gerekenlere dair fikirlerini başka manzumelerinde de dile getiren Gökalp, "Vatan"[841] adlı manzumede "Türkçe ezan" ve "Türkçe Kur'an" dan bahseder. Okuyanın ve dinleyenin anlayabildiği bir din anlatısı vurgusu ile desteklediği Türkçe ezan ve Türkçe Kur'an fikri Türkçü idealler çerçevesinde dinî öğretinin yeniden şekillendirilmesi gerektiği yaklaşımına hizmet etmektedir. Manzumenin bütününde yer alan dil, âdet, mefkûre birliği ve din birliği fikri Türklük ideali ile birleştirilerek sunulmuştur.

"Vatan" manzumesinde, Tûran idealinin kültürel birlik ile gerçekleşecek ortak vatanda buluşma fikrinin daha somut şekilde izah edilmesi ve ayrıntılandırılması söz konusudur. Ülke çarşısındaki sermayenin, sanata yön veren ilmin, "tersaneler, fabrikalar, vapur, tiren" in Türk'e ait olduğu yer neresi ise Türk'ün vatanı orasıdır. "Meb'ûsân'ı temiz, orda Boşolar'ın sözü yok" mısraındaki "boşo" ifadesiyle, Osmanlı mebusu olduğu halde Rumluk, Rum kilisesi ve Rum okullarını aşırı derecede müdafaa edenlerin kast edildiği[842] de düşünüldüğünde Türklük vurgusunun daha somutlaştığı görülür. Dolayısıyla bu tür metinlerle Gökalp, hayatın tüm sahalarında yer alan bir Türkleşme idealinin somut formüllerini kurgulamaktadır. Bu yeni formülasyon ve kurguya, dinin Türkçeleştirilmesi projesi de dahildir.

4.1.8. Kadın Meselesine Bakış

Toplumsal bir kategori olarak ele alınmaya başlandığı dönemlerden itibaren birçok farklı evreden geçerek değişen kadın başlığı, kadınların talepleri ile erkeklerin beklentileri arasındaki farklılaşma üzerinden de tartışılmıştır. Başlarda kadın hakları söyleminin öncü kadınlarının da sahiplenmekte beis görmedikleri ve "cins-i latîf" ifadesinde anlamını bulan narin, duygusal, hüzünlü, şefkatli ve diğerkâm kadın tanımlaması zaman içinde dönüşüme uğramıştır. Osmanlı kadın hakları hareketinin bu

[841] Ziya Gökalp, "Vatan", **Yeni Hayat**, 1918. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 100-101.
[842] Ayrıntılı bilgi için bkz. Tansel, **a.g.e.**, s. 340.

ilk aşamasında, "erkek feminizmi" ile de beslenen dolayısıyla kadın isimlerini müstear olarak kullanarak kadın konularında yazıp çizen erkeklerin fikirlerinin ağırlığının hissedildiği devreden daha radikal söylemlerin dillendirildiği bir evreye geçilmiştir. II. Meşrutiyet'in basındaki hareketlenmeye yön veren düşünsel atmosferi, dünya feminist söyleminde görülen kuvvetlenme ile beraber 1913 Balkan Savaşları'nın yarattığı mecburiyet, kadın konusundaki taleplerin yönünü radikalleştirmiştir. Bu noktada milliyetçi bir ideolojik alt yapının eşlik ettiği yeni bir kadınlık mefkûresi devreye girmeye başlar. [843]

Devir Osmanlı aydın zümresinin fikrî dönüşümde milliyetçilik odağında ortaklaştığı bir devir olmakla beraber milliyetçilik ideolojisi, kadınların güçlenmesine fırsat sunan bir araca dönüşmüş haline gelir. Bu noktadan sonra adın dendiği zaman yüceltilen, "Türk kadını" dir. Değer atfedilen kadın, milliyetçilik ideolojisi ile beraber anılan kadın halini almıştır. Ziya Gökalp'in bu noktada belirleyici pratikleri ve söylemleri zikre değer niteliktedir. İttihat ve Terakki iktidarı döneminde Darülfünun'un kadınlara açılması ve kadının evlilikteki haklarını geliştiren "Hukuk-u Aile Nizamnamesi"nin hayata geçirilmesinde Gökalp etkin olmuştur. Bununla beraber, kadının Türk töresindeki saygın konumu ile çerçevelenmiş ve dolayısıyla hakiki kadın haklarının aslen Türklüğe özgü olduğunu vurgulayan bir Türk feminizmi söylemi de Gökalp'e aittir.[844] Tıpkı Batıcı ve İslâmcı yaklaşımlarda olduğu gibi ideali kendi ideolojisinde gören bir bakış Gökalp milliyetçiliğinde de hissedilir.

Bunlarla beraber Aydınlanma sonrası devre hâkim düşünsel atmosferi Batı'dan belirleyen önemli figürlerden olan Rousseau'nun kadının toplumsal konumuna dair ifadeleri, milliyetçilik ve ideal toplum anlayışı ile kadının konusunun kategorileştirilmesi bakımından benzerlik arz eder. Rousseau'nun "Toplumsal Sözleşme"sinin var ve yok saydığı alanlar noktası da Batı'daki Müslüman kadın temsili açısından önemlidir. "Genel irade" formülü ile Rousseau, cinsiyetsiz bir hürriyet yahut eşitlik düzlemi oluşturmak istemiştir. Yöneten ile yönetileni bir kılan bu formülasyon ile sivil toplumu inşa eden fikirsel bir zemin oluşturur. "Hiç kimse, arkadaşı üzerinde doğal bir otoriteye sahip olmadığı ve güç, hak yaratmadığı için,

[843] Bora, **a.g.e.**, s. 745-747.
[844] Bora, **a.g.e.**, s. 746-750.

insanlar arasındaki meşru otoritenin yegâne temelinin sözleşme olduğu sonucuna varmalıyız."[845] der. Bununla beraber Rousseau'nun formülündeki insan tanımı, kadınları ve Doğu dışındakileri kapsar. Rousseau'ya göre hürriyet her ırkın ve coğrafyanın hak ettiği bir kavramsal düzlem değildir. "Rousseau, Emile'in V. Kitabında, ırkların kökensel saflığını, her ırkın hem fiziksel hem de kendine özgü karakter damgasına sahip olduğunu belirterek bu inancını daha da geliştirir. … Doğulular, ırksal olarak cumhuriyete uygun değillerdir."[846] Müslüman kadın temsili bakımından bu yaklaşımın belirleyiciliği ise, yazılarında adı anılmadığı halde Doğu ve kadın hakkında Rousseau'nun fikirlerindeki gölgeli alanda gizlidir.

Rousseau'nun kurguladığı ev anlayışı birçok açıdan devrin yeni fikirlerini şekillendiren bir imge halini almıştır. Kadının temsili ve erkeğin temsili anlamında da belirleyici bir imgedir. Aristokratik ve köylü kalıpları reddederek, orta sınıf kentli insanlar için tasarlanmış bu küçük mekanların sahip oldukları alt anlamlar oldukça yoğundur. Müslüman kadın temsili açısından ise özellikle erkek ve kadın için zaruri görülen "erdem" ve kadının eğitimi noktasında varsaydığı bağlantı dikkat çekicidir. Rousseau'ya göre erkeğin erdemli olmasını istiyorsanız kadınlar maneviyat ve erdemin büyüklüğünü öğrenmek zorundadır. "Rousseau'nun çocukluğun gelişim aşaması olduğuna dair vurgusu dikkate alındığında kadınların eğitimi, istediği tarzda erkek üretebilmesi için zaruridir. Kadın erdemi ileten yeni unsurdur fakat nihai amaç erdemin kendisidir. Kadın, özel alanda erkeğin erdeme sevgisini uyandırmak için kullanılmalıdır tıpkı halkın vatan sevgisini harekete geçirmek için kamusal alanda milliyetçi sembollerin kullanılması gerektiği gibi."[847]

Gökalp'in "Kadın"[848] adlı manzumesi, yazarın bu konudaki bakışına dair önemli bir veri sunmaktadır. Gökalp, toplumun üç temel direği, rüknü olduğundan bahseder ve ilk sırada aileyi dile getirir. Tek tek rükünlerin ve o rükünleri yerine getiren toplumun üyelerinin ele alındığı metinde kadın, aileyi kuran figürdür. Dindarlığın kaynağı, "diyânet yuvası" olarak nitelendirilen ailenin kurucusu olarak konumlandırılır. Dolayısıyla Gökalp, medeniyet bayrağını da ilk eline alanın kadın

[845] Kahf, **a.g.e.**, s. 170.
[846] Kahf, **a.g.e.**, s. 170.
[847] Kahf, **a.g.e.**, s. 173.
[848] Ziya Gökalp, "Kadın", **Yeni Hayat**, 1918. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 107.

olduğunu belirtir. Çünkü aile, medeniyeti kuran toplumun temel taşı olarak konumlandırılmıştır. Bu nedenle de kadın, "Altun harfle" adı yazılacak olma payesiyle şevklendirilir. Dini ve yuvayı dolayısıyla medeniyeti koruma vazifesi atfedilen kadın, bir vasfı üzerinden yani annelik üzerinden tanımlanır ve varlık alanı daraltılmış olur. Devlet kurucu ve hatta yaratıcı niteliğin; "İkincisi devlettir ki, onu erkek yaratmış;" diyerek erkeğe atfedildiği manzumede, kadın ile erkeğin milletin oluşumunda beraber çalışması gerektiği vurgusu yer alır.

"Millet yalnız yapılamaz, bunu ancak dirlikte/Kadın erkek, iki vicdân birleşerek yapacak;/İlk ma'bedler ayrı idi, şimdi artık birlikte/İki cins bir Arafât'ta bir Allah'a tapacak!"

"Ev Kadını"[849] adlı manzumede kadının aile kurucu niteliği ve onun içindeki konumu desteklenir. Daha somut çizgilerle belirginleştirilmiş olur. Gökalp bir kadın dilinden kaleme aldığı metinde, evini cennet gören ve onun içindeki vazifesi, işten ve okuldan gelen ev halkının mutluluğunu temin etmek olan bir mutlu kadın kurgulamıştır. O ev içinde, vazifelerini yerine getirmekle bir "hûri", bir "perî" olan kadın, evinde her akşam bir ziyafet yapmaktadır. Bu huzurlu ortamı sağlamakla ailedeki dolayısıyla, "Kadın" manzumesiyle beraber düşününce, medeniyet inşasındaki vazifesini yerine getiren kadın için evi "ma'beddir". Ve aile halkı dualarıyla birbirlerini sevmekte ve adeta yücelmektedirler.

"Âile"[850] adlı manzumede de din bağlamında kadın meselesine değinen Gökalp, kadın ve ailenin varlığını birbirine bağımlı görmekte ve hayatın, kadın olmaksızın bu sebepten mahrum kalacağını dile getirmektedir. Kadının bir anne, kardeş, kız ya da sevgili olarak "mukaddes duyguları yaşatan" bir varlık olduğundan bahseder ve onu sanatın ve güzelliğin kaynağı olarak resmeder. Ardından bunca güzellik kaynağı olan bir varlığın, şeriatın gözünde hakir görülüyor oluşuna anlam veremez. Bunun sebebinin Kur'an değil de onu tefsir edenin sözündeki yanlışlıktan kaynaklandığına işaret eder. Burada kadını ikincilleştiren bir takım şer'î hüküm ve tefsir metinlerine gönderme yapılmaktadır. Aile gibi millet ve devletin esasını teşkil eden bir kurumun adalete uygun yaşayabilmesi adına, "nikah, talak, miras" gibi

[849] Ziya Gökalp, "Ev Kadını", **Yeni Hayat**, 1918. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 108.
[850] Ziya Gökalp, "Âile", **Yeni Hayat**, 1918. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 116.

konularda denklik gerektiğinden bahseder. Adaletin bu anlamda tesis edilememesi halinde aile ve memleketin yükselemeyeceğini belirtir. Yazar, diğer hak ihlalleri söz konusu olduğunda "millî mahkemeler "in devreye girmiş olmasına karşın aile ve kadın konusunda medresenin söz sahibi olmasından şikâyet eder. Kadınların "Türk ilinde" emeklerinin bulunduğunu ve bu haksızlığın giderilmesi gerektiğini vurgular. Aksi halde kadınların bir ihtilal ile haklarını elde etmek isteyeceklerine dikkati çekmektedir.

"Diğer haklar içün millî mahkemeler açmışız,/Âileyi bırakmışız medresenin elinde../Bilmem niçün, kadınlığa âit işten kaçmışız,/Yâ onun da bir emeği yok mu bu Türk ilinde?/Yoksa o mu iğnesinden kanlı süngü yaparak/Haklarını pençemizden ihtilâlle alacak?"

Bunlarla beraber devrin zorlukları doğrultusunda Gökalp'ın, kadının çalışma hayatındaki yerine dair fikirlerinde bir çeşitlenme de söz konusu olmuştur. "Meslek Kadını"[851] adlı manzumede savaş sonrası erkek nüfusun azaldığından bahseder. Evlilik yoluyla, kadının geçimin de erkek tarafından sağlanması usulünün belki en münasip yol olduğu hakikatine inanmakla beraber Gökalp realitenin farklı tezahür ettiğine işaret eder. Hem erkekler azalmıştır hem de zengin evler azalmıştır. Kadınların sığınacak yeri kalmamıştır. Devrin erkeklerinin bir kısmının ancak kendi eşlerine para yetirebilecek kadar kazanç elde edebildiğinden bir diğer kısmının ise eş sahibi olmadan "hodkâm" yaşadığından bahseder. Evli birçok insanın da talihsiz olduğundan bahisle, kadın geçiminin yalnızca evlilik yoluyla sağlanabileceği argümanının geçersiz kaldığını savunur. Dolayısıyla bugün kadın çalışmasın diyenlerin onları "umuma odalık yapmak" istemiş olacaklarını belirterek manzumeyi sonlandırır. Dolayısıyla kadın konusunda Gökalp, zaman ve zemine göre farklılık arz eden dolayısıyla toplumsal kaygının şekillendirdiği acil ve hızlı çözümler getirecek yaklaşımları dile getirmiştir.

"Hâsılı bir heves değil ihtiyaç/İstiyor bu ânda böyle bir ilâç:/Kocalı, kocasız birçok kadınlar,/Açtırlar; derseniz işsiz kalsınlar!/Derim ki, o halde, kastız mutlak,/Bunları umuma odalık yapmak!"

[851] Ziya Gökalp, "Meslek Kadını", **Yeni Hayat**, 1918. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 114-115.

BEŞİNCİ BÖLÜM

5. ÜÇ YAZARIN SÖYLEMLERİNDEKİ ORTAK TOPLUMSAL KAYGILAR

5.1. TOPLUMSAL MESELELERİN EDEBİ ÜRÜNLER ARACILIĞIYLA İLETİLMESİ

Tanzimat'tan itibaren Batılılaşma yönündeki iradî dönüşümün belirleyicisi siyaset ve aydınlar olmuştur. Bu noktada tezahür eden toplumsal kaygı, doğal süreç içinde yaşanabilecek bir sosyal değişim için vakit olmadığı algısını tetikler mahiyette olmuştur. Osmanlı aydınları nezdinde seyl-i hurûşan, evi saran büyük yangın ya da sosyal mahşer gibi imajlarla karşılanan Batılı devletlerin orantısız büyümüş olması realitesi karşısında, güçlü benlik algısından uzak bir toplumsal tasavvurun çaresizliğiyle beslenen toplumsal kaygıyı yönetebilmenin yöntemlerinden olarak, toplum mühendisliğine başvurulması kaçınılmaz görünür. Bu nedenle tepeden dizayn edilen bir Batılılaşma yahut zoraki toplumsal değişim sürecine girilmiştir. Tez çalışmamızda edebî ürünlerindeki temalar üzerinde inceleme yaptığımız üç yazar için de aydının toplumu dizayn edici niteliği ya da sorumluluğu noktasında benzer bir kanaat hakimdir. İçinde bulunulan koşulların olumsuz sürüyor olması realitesi karşısında, mevcut kültürel dünya görüşünün yetersiz olduğu algısı çerçevesinde hissettikleri entelektüel sorumluluk, Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif Ersoy ve Ziya Gökalp'in yazarlık hayatlarını mezkûr yetersizliği gidermek için adamaya sevk eder.

Söylemleriyle Türk entelektüel hayatına yön veren siyasî ve sosyal figürler olarak üç yazar da edebî kamunun birer üyesidir. Dolayısıyla edebiyat, özellikle devrin şartları açısından bakıldığında, yoğun bir sosyal etki alanına sahiptir. Devrin temel

kavramları, meseleleri edebî ürünler marifetiyle ele alınır ve tartışılır. Keza her bir yeni söylemin yaygınlaşma aracı da edebiyattır. "Bir edebî eserde aranılacak en mühim şey, her şeyden önce onun nasıl bir davranış tarzının ifadesi olduğudur. .... Mevzu, kompozisyon, fikir, kelime, hayal, âhenk bir müellifin eserini vücuda getirmek için seçtiği ve kullandığı her şey, bize bir müellifin şahsiyetini ifşa eder. Bu seçişler aynı zamanda devri de gösterir. Zirâ devrin ruhu müellifin ruhuna, oradan eserine akseder."[852]

Bununla beraber ele aldığımız yazarlar için edebî ürünlerin araçsallaşması kaçınılmazdır. Zira aydınlar Tanzimat'tan itibaren ve yoğun şekilde II. Meşrutiyet devrinde, devleti ve toplumu kurtarma ideali çerçevesinde toplumsal bir sorumluluk hissetmişlerdir. Dolayısıyla bu çerçevede her üç yazar için de Osmanlı aydını nitelemesi yapılabilir. ""Geleneksel Osmanlı topluluğunda 'âlim' (scholar) ya da 'ârif'(wise) olarak tanınan kişinin nitelikleri Batı'da 'aydın'la birlikte telaffuz edilen, onun uzantısı sayılan 'intellect', 'intellectuel', 'le scéele des lumiéres' gibi ifadelerdeki vurguyu vermez."[853] Batıdaki "fikir üzerine çalışan uzman'ların karşılığı olarak Osmanlı'da toplum ve devlet sorunları ile uğraşan, toplumsal ve siyasî sorunları çeşitli araçlarla dile getirmeye çalışan ve çözüm yolları üretme gayretinde olanlar 'Osmanlı entelektüeli' olarak anılmıştır. Burada kişilerin kısmen de olsa 'kritik düşünce' (her çeşit sosyal ve felsefî değerin tartışılabileceği anlayışı) kültürüne sahip oldukları varsayılmaktadır."[854]

Her üç yazarın şiirleri, aslında manzume nitelemesine daha uygun edebî ürünleri, öncelikle sosyolojik ve siyasîdir. Bu durum, devrin aydınları için genel bir karakteristik özelliktir. Özellikle II. Meşrutiyette edebiyat ve özelde şiir Osmanlı toplumu için süs değil de işlevsel bir mahiyet[855] arz etmiştir. Bu konuyu açıklığa kavuşturmak adına Âkif, Sebilü'r-Reşad'ın ilk sayısındaki dergi programında edebiyat noktasındaki politikalarını ifade eder; "Şiir için, edebiyat için 'süs', 'çerez' diyenler var, karnı tok, sırtı pek milletlere göre bu söz belki doğrudur. Lakin bizim gibi aç

[852] Gündüz, "Siyasal Muhalefet Aracı Olarak Edebiyat", s. 26-27.
[853] Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3**, s. 266.
[854] Mardin, **a.g.e.**, s. 268.
[855] İsmail, Kara, "Akif'ten İki Dikkat Çekici Metin", **Amel Defteri**, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s. 231.

çıplak milletlere süsden, çerezden evvel giyecek, yiyecek lazım. Onun için ne kadar süslü ne kadar tatlı olursa olsun, libas hizmetini, gıda vazifesini görmeyen edebiyat bize hiç (bir şey) söylemez."[856] Bu hassasiyete benzer şekilde Abdullah Cevdet, "Türkiye'deki vatandaşlarımız yaşamanın ma'nâ-yı hakîkîsiyle yaşayamıyor. Yaşayamayan, maddeten emvât hâline ircâ' edilmiş olan bir kavme, şandan, faziletten, edebiyattan nasıl bahsolunabilir?"[857] diyerek toplumsal realitenin olumsuz taraflarının yoğunluğu dolayısıyla meselesinin öncelikle sosyal konular olduğuna işaret etmektedir. Gökalp'in bu noktadaki hassasiyetine dair örneklerden olarak Türkçü temalarını içeren manzumelerini, tüm mecralarla beraber çocuklara ait mecmualarda da yayımlamış olmasını dile getirebiliriz.

> "19. Yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı toplumunda basın yoktur, dolayısıyla eleştiri de yok gibidir. Oysa şiirin sosyolojik yönü bu eksikliği fazlasıyla ve daha kalıcı ve etkin bir biçimde yerine getirmiştir .... Ziya Paşa, Namık Kemal, Tevfik Fikret, Mehmed Akif vd. Birçok şairin şiirleri her şeyden önce – hatta edebî yönlerinden bile önce – siyasî ve sosyolojiktir. Çünkü öncelikle şiirlerin yazılma gerekçeleri buna işaret eder. Şiir bir anlamda uzun bir süre toplumla ya da siyasal düzen ile meselesi olanların bu dertlerini ifade biçimi olagelmiştir. Söz konusu şairlerin şiirlerinden dönemlerinin siyaseti, toplumsal yaşamı ve düşüncesi konusunda çok önemli bulgular çıkarmak oldukça kolaydır."[858]

Yazarlar toplumsal meseleleri, kendileri için adeta varlık sebebi kılacak kadar merkeze almışlardır. Edebî şahsiyetlerini toplum ve devlet için aciliyet arz ettiğini düşündükleri kurtuluş ideali çerçevesinde geliştirdikleri söylemlerine adayan üç yazar da kendilerini toplum içinde farklı bir konumda görürler. Âkif'in özellikle "Gölgeler" kitabında kendini gösteren, tematik ve şeklî unsurlar bakımından II. Meşrutiyet devrinde kaleme aldığı şiirlerden oldukça farklı şiirleri, şairin toplumsal meseleler söz konusu olduğunda kendi tarzını da farklılaştırmayı tercih edecek bir edebî şahsiyet ortaya koyduğunu destekler mahiyettedir. Şairin son dönem şiirleri iç dünyasını yansıtan ve estetik yönü ağır basan niteliktedir. Âkif'in Hasan Basri Çantay'a Mısır yıllarında yazdığı "Hicran" adlı şiirini okuması ardından Çantay'ın şiir vadisini değiştiriyor olduğu yönündeki tespitine cevabı, "Hayır kardeşim hayır! Benim asıl

---

[856] Kara, "Akif'ten İki Dikkat Çekici Metin", **a.g.e.**, s.231.
[857] Abdullah Cevdet, "Kari'lerime", 13 Eylül 1903, Viyana. Aktaran: Abdullah Cevdet, **Hükümdar ve Edebiyat**, Yay.Haz. Odunkıran-Tuncer-Alpaydın, **a.g.e.**, s.2 5.
[858] Gündüz, "'Ömrü Ateş Bir Şairin Feryadı': Abdullah Cevdet'in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar", s. 130.

vâdim budur, Neşrettiklerim cemiyet-i beşeriyeye hizmet için yazılmış manzumelerimdir."[859] şeklinde olmuştur.

Abdullah Cevdet ise meselenin kendisi açısından tezahürünü şu şekilde ifade etmiştir;

"Muzdarip canlara imdad, ya feryad olmak, /Şa'irin varlığının hikmeti âlemde budur;/Isıtır titreyeni, söndürür öç ateşini;/Güneşi kış gününün, yaz gününün yağmurudur."[860]

Dilde sade bir anlatım ve gramer yapısı ile hareket edilmesi gerektiği söylemi hem halkın eğitilmesi ihtiyacı hem de tepeden inmeci dönüştürme gayretinin tezahürlerinden olarak üç yazar için de ortaktır. Âkif bizatihi şiir yazma tercihlerinde sınırlamaya giderek dahi, sade ve halkın meselelerine hitap eder bir dille metinler kaleme almıştır. Dilin işlevselliğine vurgu yaparak yazar, edebiyatın sosyal ihtiyaçlara cevap verebilecek surette şekillendirilmesi gerektiğine ve Türkçe düşünüp Türkçe yazmakta kararlı olduğuna vurgu yapar.[861] Ziya Gökalp için dilde sadeleşme özel bir öneme sahiptir ve farklı coğrafyalarda yaşamak zorunda kalan ve Turan idealini gerçekleştirmek için aralarında kültürel birliğin sağlanması gereken Türkî halkların anlaşabilmesi adına zaruridir.

Ele aldığımız dönemler içinde yoğun olmamakla beraber, Abdullah Cevdet'in de dilde sadeleşme konusundaki fikirleri benzerdir. "Batılılaşmayı, Batı'nın büyük yazarlarını hazmetmek olarak gören Abdullah Cevdet Batı'nın büyük yazarlarını okuma zevkinin aşılanması gerektiğini vurgular. Milton, Byron Goethe, Calderon, Homeros, dante, Aischilus, Alfieri, Mickievich'in herkesin kolayca okuyabileceği biçimde çevrilmesinin gerektiğini belirtir."[862] Dolayısıyla tercüme faaliyetleri üzerinden geliştirdiği sosyal değişime yönelik söyleminde yazar, tercümelerin herkesin okuyabileceği nitelikte olması gereğine vurgu yapar.

[859] Kara, "Akif'ten İki Dikkat Çekici Metin", **a.g.e.**, s. 236.
[860] Gündüz, "'Ömrü Ateş Bir Şairin Feryadı': Abdullah Cevdet'in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar", s. 52.
[861] Gündüz, **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları**, s. 334.
[862] Kefeli, "Türk Edebiyatında çeviri (1860-1923)", **a.g.e.**, s. 49.

"Bir lisanın tekâmülü bir neticedir: yeni fikirler, yeni hisler kelimelerle yeni tertib kelimât ile ifade olunur. Fikirler, hisler vuzûh-u tam ile sanih ve mahsus olunca vazıh, sade ve cazib tertib-i kelimât ile izhâr-ü-tebliğ olunur. Türkçe'nin tekâmülü umumî harsın tekâmülü ile hasıl olur. Birçok hisleri, fikirleri ifadede güçlük çekiyoruz... Fakat bu fikirler, bu hisler mutlaka lisan-ı beyan bulacaklardır..."[863]

5.2. II. ABDÜLHAMİD MUHALEFETİ VE HÜRRİYET İDEALİ

Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif ve Ziya Gökalp için II. Abdülhamid idaresi, özellikle hürriyet kısıtlamalarıyla malul olmakla yoğun şekilde eleştirilmeye layık bir yapı arz etmiştir. Hürriyet kavramının, dönem içinde elde ettiği popülarite ve yeni anlam alanı, modernitenin ve dolayısıyla Batılılaşma gayretinin bir sonucudur. Bu anlayışa göre halkın fikirleri ve özgür iradesiyle söz sahibi olacağı yeni bir yönetim şekline gidilmesi gerekmektedir. Mezkûr gereklilik vurgusunda Batı modernitesinin etkisi yadsınamaz. Osmanlı Devleti'nin de içinde bulunduğu geleneksel topluluklar hür olmamakla, hürriyet temelinde şekillenmiş bir idarî yapıya sahip olmamakla damgalanmaktadır. Tümüyle monarşik sistemleri ötekileştiren bu yaklaşımdan Osmanlı devlet sistemi dahilindeki kavramlar da nasibini alır.

Osmanlı aydınları Batı'da hürriyetin gerçekten var olup olmadığını tartışmaksızın, kendi iç dinamikleri muvacehesinden meseleyi ele almaksızın, Batı'nın gözüyle bünyesini analiz eden bir aydın prototipi olarak söz konusu damgayı içselleştirmiştir. Âkif gibi İslâmcı yaklaşıma sahip çıkan düşünürler açısından ise kaygı iki boyutlu hale gelir. Batılı modernitenin penceresinden bakıldığında ortaya çıkan hürriyet yoksunluğu görüntüsüne bir de meşveret kavramının popülerleşmesiyle İslâmcı idealin önemli kavramlarından istişarenin vazgeçilmezliği meselesi eklenir. Âkif için hürriyet, Müslümanlar açısından vaz geçilemez unsurlardandır. Bu çerçevede istibdad kavramı ile etiketlenen II. Abdülhamid, hür ifade ve özgür iradeyi engelleyen bir idareci olarak eleştirilir. Tüm bu nedenlerle II. Abdülhamid idaresi, kurtuluş ve terakki idealinin önündeki engellerden görülerek bir toplumsal kaygı sebebi olmuştur.

[863] Soru ve cevapları Abdullah Cevdet tarafından hazırlanıp yayınlanmış anket: Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 308-309.

Âkif "İstabdâd" adlı şiiri ve başka diğer manzumelerinde, tıpkı Tevfik Fikret'in aynı dönemdeki "Sis" şiirine benzer bir muhalefet örneği göstermiştir. Âkif II. Abdülhamid'i, Âsım adlı manzumesinde "Yıldız'daki baykuş"[864] olarak nitelendirmiştir. Âkif "Âsım"da, Hocazâde'nin babasının ağzından bir hikâye[865] anlatarak II. Abdülhamid sonrası gelenlerin, ondan kötü bir idare yürüttüklerini ve aslında II. Abdülhamid siyasetinin hayırlı olduğu fikrini ihsas etmiştir.

"Üstelik Âkif'in şiiri – "İstibdâd"- en azılı ittihat ve Terakki mensuplarının şiirlerine taş çıkartacak niteliktedir. II. Abdülhamid'in İblis'ten bile beter görüldüğü şiirde, Padişah ağır bir eleştiriye tabi tutulur. Yine bu şiirde yoğun olarak siyasî terimler kullanılmıştır. Âkif bu şiirinde Namık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi"ndeki dil, üslup ve içeriğine çok benzer bir metafor oluşturmuştur. Şiirde kullanılan başlıca kavramlar: millet, devr-i istibdad, mahkûm, hükümet, zâlim, mazlum, cihangîr, milleti zilleti, ümmid-i istikbâl, hapis, câsus, devr-i devlet, hürriyet, mülk-i Osmanî'dir."[866]

Devrin zorlu şartlarında bir takım zor kararlar ve adımlara imza atmak zorunda kalan II. Abdülhamid idaresi karşısında aydınlarca hissedilen toplumsal kaygı, kendi tarihsel ve güncel realitelerini derinlemesine değerlendirme gerekliliğinden uzaklaşan devrin aydınlarını Fransız İhtilali'nin meşhur umdelerine sarılarak özellikle "hürriyet" söylemi etrafında birleşmeye sevk etmiştir. Dolayısıyla kurtuluş ideali açısından zarureten ve siyaseten atılan adımlar, aydınların söyleminde kaygı neticesi mahkûm edilerek yeni bir kültürel dünya görüşü yaratmanın aracı kılınmıştır. Gerek Abdullah Cevdet gerekse Âkif, sonradan pişmanlıklarını ifade etseler de II. Abdülhamid' e karşı nefrete varan bir muhalefet söylemi içine dahil olmuşlardır.

Hürriyet ideali modernleşmeci çabaların başat hedeflerinden olmuştur. Osmanlı yönetimi ve özelde üç yazar içinde muhalefet nesnesi halinde olan II. Abdülhamid, despotik bir idarenin temsilcisi olarak sembolleştirilmiştir. Üç yazarın da metinlerinde bu yönde ciddi vurgular ve eleştiriler söz konusudur. Hürriyet eksikliği ve despotizm eleştirisinin anakronik bir karaktere sahip olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Zira Lewis'in de işarete ettiği üzere hürriyet söylemi, monarşik düzen söz konusu olduğunda yenidir. Sultanlar, krallar elbette demokrat, hürriyet savaşçısı olarak nitelenemezlerdi. Bilinen anlamda demokrasi, II. Meşrutiyet devri için

[864] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, ed. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 702.
[865] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, ed. Huyugüzel-Gökçek-Bağcı, s. 702-704.
[866] Gündüz, "Siyasal Muhalefet Aracı Olarak Edebiyat", s. 35.

konuşursak, ancak birkaç yerde boy göstermişti. Çoğu topluluk için de yeni ve tehlikeli addedilmektedir. İmparatorluk şartları içinde sultan despot, hürriyet karşıtı değil, kendisinin de tâbi olduğu Tanrı vergisi İslam şeriatının idarî bekçisidir. Şeriatın sultana neredeyse despotik yetkiler bahşettiği, sultana karşı uygulanmasını güvence altına almadığı doğrudur.[867] Fakat bu yetkileri İslâm'ın idealize ettiği haklar ve sorumluluklar dengesi içinden okumak gerekecektir.

Gökalp da benzer şekilde meclis iradesi üzerinde, sorgulanamaz, milletin kendi eliyle oluşturmadığı, gökten inme kanunlarla hürriyetin elde edilemeyeceğini ifade eder. Bununla beraber sekülerlik idealize eden yazar meşihata düşenin, dini yaymak ve çağa uygun görevleri ifa etmek olduğunun altını çizer. Dolayısıyla Âkif'te meşveret ve şûraya yapılan vurguyla meşrutî idarenin öncelenmesi şeklinde tezahür eden hürriyet ideali, Gökalp'in halk egemenliği söyleminde sekülerlik ilkesine ağırlık verilmesi ile sistemleştirilir.

"Bir devlet ki Hukuk'unu kendi doğurmaz,/Kanununa, 'Gökten inmiş, değişemez!' der:/O, asla bir devlet değil, müstakil durmaz,/Değişmeyen bir varlığı taşıyamaz yer!"/…. /Hâkim olan millet midir, Meşîhat mıdır?/Millî meclis: Meb'ûsân mı? Bâb-ı fetvâ mı?/Meşrûtiyyet bir hile-i şeriat mıdır?/Hür bir millet olduğumuz yoksa ru'ya mı?/…./İlmi bırak Külliyye'ye, adli Devlet'e/Sen sadece diyanetin neşrine çalış!/Muradınsa nail olmak haklı hürmete/Asra uyan vazifeni yapmağa çalış!"[868]

Âkif'in fikir babalığını ve başyazarlığını yaptığı Sırât-ı Müstakîm ve Sebilü'r-Reşad mecmuaları kuruluştan itibaren hilafet ve saltanat fikrine eleştiri getirerek anayasa ve meclis fikirlerini desteklemiştir. Âkif başından beri mecmuada muharrik güç olduğundan dolayı derginin söylem özellikleri kendisinde de vardır. Mecmua ekibi istibdad olarak niteledikleri ve hürriyetleri kısıtladığı gerekçesiyle yoğun şekilde eleştirdikleri II. Abdülhamid yönetimi aleyhinde olmuştur. Meşrutî idare ise savundukları yönetim şeklidir. Dolayısıyla Âkif'in tutumu da hilafet ve saltanat

[867] Bernard Lewis, **Babil'den Dragomanlara**, s. 196.
[868] Ziya Gökalp, Meşîhat", **Yeni Hayat**, (Yazılış tarihi net değildir fakat 1918'de Yeni Hayat basımı sırasında kitabın içine konmak istenmediği bilgisi ışığında düşünülünce o tarihte ya da ondan önce yazılmış olduğu düşünülür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tansel, **a.g.e.**, s. 379.). Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 316-317.

karşısında meclis, anayasa ve meşrutî düzenin savunulması şeklinde gelişmiştir. İlk zamanlar alenî, sonraları zımnen, İttihat ve Terakki hareketini desteklemiştir. Hatta hürriyet savunusunun idealize edilmesine karşın Âkif, Cemiyet'e muhalif gruplarının karşısında yer almıştır.[869]

Abdullah Cevdet'in hürriyete bakışında büyük oranda birtakım kısıtlamalar etkili olmaktadır. Toplumsal terakki ve seküler idealler çerçevesinde ele aldığı hürriyet kavramı, kişinin kendisi ve mensup olduğu memleket ve milletin hayır ve menfaati ile sınırlıdır.[870] Dolayısıyla kişi ferdî hürriyetini savunurken, bunu toplumsal olanın aleyhine yapamaz. Bu nedenle de intihar eden kişi, aslen o toplumun bir ferdini ortadan kaldırmaya teşebbüs ettiği için, cezalandırılmayı hak eder. Buna benzer şekilde irticâ adı ile etiketlenen faaliyetlere de hürriyet hakkı tanınamayacaktır. Bu noktada Abdullah Cevdet'in kurduğu analoji sonucu, tarihte "sopalı seçim"[871] olarak bilinen 1912 seçimlerinde Hürriyet ve İtilaf Fırkası aleyhine bir takım siyasî ve hukukî kararlar alınması, intihar etmeye teşebbüs eden bireyin cezalandırılması gibi gerekli ve meşru bir davranış olarak savunulmaktadır. Abdullah Cevdet'in hürriyet anlayışı gereği, irticaî faaliyetlere karşı en sert tedbirlerin alınması meşru hale gelmiştir.

5.3. İSLÂM'IN YENİ FİKİRLERLE UYUMLU OLDUĞUNU İSPAT GAYRETİ

"Renan Müdâfaanâmesi" ya da sonraki basımıyla "Müdâfaanâme" ile tetiklenen İslâm'ı savunmaya yönelik gayretler özellikle İslâmcı söylemin temel dinamiklerinden olmuşsa da II. Meşrutiyet devri de dahil Batılı modernleşme tazyikinin fark edildiği tüm zamanlara hâkimdir. Bu yaklaşım ile Batılı modern tasavvurun damgaladığı şekliyle, dinin yetersizliği fikri alımlanmış, benimsenmiş ve aksi ispata çalışılmıştır. Mesele çift yönlüdür; İslâm'ın terakkiye, modern fikirlere uyumunu kanıtlamak için geliştirilen söylem, bir tarafıyla terakki ideali doğrultusunda yeni fikirlerin acilen toplum tarafından benimsenmesinin sağlanabilmesi için işlevsel

[869] Kara, "İslâm Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not", **Din ile Modernleşme Arasında**, s.204.
[870] Abdullah Cevdet, "Hürriyet-i İrticâ Yok", içinde Mustafa Gündüz, **a.g.e.**, s. 109.
[871] Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Birinci, "Hürriyet ve İtilaf Fırkası", **TDV İslam Ansiklopedisi**, (Çevirimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/hurriyet-ve-itilaf-firkasi (son erişim 19.12.2020).

argümanlar içermiştir. Böylece İslâmî kavramlarla aktarılacak modern bilgi, toplum tarafından kolaylıkla benimsenebilecektir. Diğer tarafıyla da Batılı modern zihniyette damgalanan İslâm'ın savunusunu yapma ihtiyacının tezahürüdür. Burada yitirilmiş öz güven, güçlü benlik saygısını geri kazanabilmek adına kültürel dünya görüşünü yeniden inşa ederek toplumsal kaygıyı giderebilmek ihtiyacı tezahür etmektedir. İslâm savunusu farklı biçimlerde ve oranlarda ifadesini bulsa da her üç yazar için de ortak olmuştur.

"Osmanlı toplumunun geriliği konusunda, İslâm dininin oynadığı olumsuz rol üzerinde duran ve tedricî bir şekilde bu etkinin kırılması gerektiğini düşünen Abdullah Cevdet, bunun için neden bizzat İslâm'ın olumlu toplumsal içeriğinden yararlanılması gerektiğini ise şöyle açıklıyordu:

'.. Uzun tecrübelerimizle biz Müslüman kafasının doğrudan doğruya Hristiyan âleminden geldiği taktirde aydınlığa bütün girişleri kapayacağını müşahede etmiş bulunuyoruz. Binaenaleyh bizler, Müslüman damarlarına yeni bir kan nakletme görevini üzerlerine alan bizler, İslâmiyette çok miktarda bulunan terakkiperver prensipleri arayıp bulmalıyız…'"[872] Abdullah Cevdet üstelik bu konuda elit bir sınıfın devrede olması gerektiğine inanmaktadır. Halk yeni fikirleri, Hristiyan kökenli isim ve fikirler aracılığıyla geldiğinde kabul etmeyeceğinden yazar, İslâm'ın yeni fikirlere uyumunu açığa çıkarmak gerektiğine inanır. Bu noktada merkezî hareket noktasının Batı modernitesi olduğunu; İslâmî yapının, ona uyumlu olabildiği ölçüde işlevsel görüldüğünü tespit etmek gerekir.

İslâm'a bu tarzdaki yaklaşımın temellerinde devre hâkim deist akımın etkisini de dile getirebiliriz. Ahmed Rıza da bu devirde, Abdullah Cevdet'in İslâm'ın toplumsal içeriğindeki olumlu yönleri vurgulamak gerektiğine dair yaklaşımına benzer bir söyleme sahip olmuştur. Dolayısıyla Abdullah Cevdet bu konuda yalnız değildir. Ayrıca bu yaklaşım, 17. yüzyıl Avrupa'nın fikrî cemaatlerinde yoğun şekilde tartışılan deizm felsefesine de çok benzer. Newton'un, 'Principia'sı ile dinsel geleneğin bilimle uyuşmazlığı belirlenince, dünyanın Newton'un öngörüsüne göre yaratılması ardından Tanrı'nın sonuçlara karışmadığına inanılır olmuştur. Böylece dinin işlevi sınırlı bir

[872] Hanioğlu, **a.g.e.**, s. 130-131.

alanda sıkışmış hale gelir. Yalnızca iyi vatandaşlar yetiştirip düzenli bir sosyal yaşam sağlanmasına yardımcı olmak, din için yeterli işlevler olarak görülmeye başlanır. [873]

Materyalist felsefe çerçevesindeki yeni fikirleri aktarırken tercih ettiği Ludwig Büchner'in "Madde ve Kuvvet" adlı metninin ilk basımından 18 yıl sonra yapılan basımında Abdullah Cevdet'in dikkat çektiği husus çerçevede ilginçtir. Kitapta din olarak kast edilenin Hristiyanlık olduğunu ve İslâm noktasında düşünüldüğünde aynı şeylerin ifade edilemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla toplumsal kaygı etkisi ile İslâm savunusu bu noktada da görülmektedir.

Ziya Gökalp de İslâm'ın, Osmanlı toplumu ve genel itibariyle İslâm/Doğu toplumları açısından önemli ve merkezî bir konuma sahip olduğunu sıklıkla dile getirmiştir. Abdullah Cevdet için olduğu gibi Gökalp için de din, halkın hakikatleri kabul edebilmesi açısından önemli bir araçtır. Örneğin meşrutî hareketin sağlam temellere oturabilmesi açısından medreseler, eski yetersiz müfredat ve usullerinden ayrıştırılmalı ve yeni ihtiyaçlara cevap verebilir hale getirilmelidir. Zira medreseler, yüce hazineler barındıran İslâm dininin hakikatlerini ortaya çıkaracak ve tüm aleme onları mal edebilecek içtihat kapılarının gerçekleşeceği merciler olarak değerlidir.

"Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı/Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâmı."[874] diyen Âkif için de durum benzer şekildedir.

İslâmcı düşünce açısından İslâm'ın yeni fikirlere uygun olduğunu ispat çabası temelde, bir otosansüre sebebiyet vermektedir. Batı modernitesinin tazyiki ve damgalaması karşısında varlığını, kimlik ve inancını kaybetme tehlikesiyle karşılaştığını düşünen İslâmcı söylem için geçmiş, bir tarafıyla oldukça olumsuz bir tablo içinde resmedilir. Diğer yandan inanç sistemi ve Asr-ı Saadet vurgusuyla ilk uygulama biçimleri yüceltilir. Batı'nın damgaladığı fikrî ve pratik tüm unsurdan uzak

[873] Hanioğlu, **a.g.e.**, s. 132.
[874] Ersoy, "Âsım", **a.g.e.**, s. 418.
İsmail Kara'nın bu mısralara dair yorumu olağanüstülük algısı dolayısıyla oluşan kaygının hakimiyeti inancına işaret etmektedir. Kara "a.g.m.", s.43'te şöyle der; "İnsanoğlu 'doğrudan doğruya' (irtibatları kopuk olarak) Kur'an'dan veya bir metinden ilham almaya istidatlı bir yaratık mıdır yani insan hafızasını ve natıkasını bir tarafa itebilir/bastırabilir ve bu 'boş' kafayla herhangi bir şeyi, bir metni anlayabilir mi? Asrın idraki ne demek oluyor ki ona İslâm söyletilecek ve söyletilebilirse eğer iyi olacaktır? Asrın idraki acaba İslâm'ı/dini ağzına almak ister mi?... Bu ve benzeri sorular büyük ölçüde saded haricidir. Çünkü zaman imkânsızları mümkün hale getirmek zamanıdır."

durulmaya çalışılarak kurgulanan bir değerler bütünü olarak uzak geçmişe uzanan yeni bir İslâm söylemi savunulur. 19. ve 20. yüzyıl Müslüman aydını için, İslâm'ın mâni-i terakki olduğu yönündeki oryantalist damga oldukça ağır bir psikolojik yük oluşturmuştur. Kendi kültürel dünya görüşlerinin üzerine inşa olunduğu güçlü temellerden biri olarak dine yapıştırılan bu yaftayı satın almanın yarattığı toplumsal kaygı ile baş etmek zaruretiyle karşı karşıya kalırlar. İslâm'ın yeterliliğini ve dolayısıyla kendi kimliklerini ispat ederek yeni bir kültürel zemin oluşturma refleksi geliştirirler.

Temelde İslâm savunusu ihtiyacı ile bütünleşen, sorunların kaynağını dinin özünde değil uygulama hatalarında dolayısıyla uygulayıcılarda gören söylemde Âkif ön plana çıkmaktadır. Güncel realitenin de dahil edilerek olumsuzlandığı söylemde Âkif, ideal uygulama örnekleri için uzak geçmişe, Asr-ı Saadet devrindeki İslâmî topluma yönelmektedir.

"Osmanlı aydınları arasında XVI. asırdan beri, metafiziğin prensiplerini gözardı etme veya 'Allah'ı bilinmezlikten' çıkarma çabasıyla, kendine has bir bilimsellik veya pozitivizmden bahsedilebilir. Ancak söz konusu kişilerin dini, felsefeden arındırma amacıyla bu tür bir yolu tuttukları anlaşılmaktadır. Osmanlı aydınları arasında Batıdaki anlamıyla pozitivizme giden bir yol, gelenek ve din dışında aklı ve bilimi ön plana çıkarma anlayışı, XVIII. yüzyılda başlayan Fransız Ansiklopedistlere kadar götürebilir. Yenileşme sürecinde Osmanlı aydınları arasında sorunların sadece siyasî değişimle düzelmeyeceği anlayışı karşısında meselenin daha derinlere, toplumun yapısına inilerek çözülmesi yönünde görüşler belirmeye başlamıştır. Bozuklukların sebebini Batılılaşmanın samimi ve köklü olamamasında görenler hatayı da 'samimiyetsiz dincilikte' görmekteydiler."[875]

Dinî savunmacı bir surette özünde sorunlu görmeyen hatta işlevselliğine inanan Abdullah Cevdet için de mevcut ve bugüne getiren geçmiş uygulamalar sorunlara kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla Abdullah Cevdet'e göre, içinde yaşanılan sıkıntıları bertaraf edebilmek ve ilerleyebilmek için dine yeni bir uygulama modeli üzerinden bakılmalı ve güzel ahlak, ilim ve servetin gerekliliği ön plana çıkarılmalıdır. Yazar yanlış kader anlayışı, atalete sevk eden bozulmuş bir itikad ve tevekkülün aslen küfür kabul edileceğini vurgular. Küfrün ve tereddüdün de karşısındadır. "Küfürden

[875] Gürsoy Şahin, "II. Meşrutiyet Döneminde Pozitivist Anlayış ve Bu Akımın Türk Modernleşmesindeki Yeri", **100. Yılında II. Meşrutiyet Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitab**ı, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür ve Turizm Bakanlığı İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 229-230.

muradım ma'na-yı lügavîsidir ki, setr-i hakikattir. Tereddütten muradım, imansızlıktır. Biz küfr ile ve imansızlıkla maznûnuz. Küfr ile maznûnuz, çünkü setr-i hakikat etmeyi, keşf-i hakikat etmekten ziyade seviyoruz."[876] Yazarın özellikle "Fünûn ve Felsefe Sânihaları" başlıklı derlemesi İslâm'ın yeni fikirlere uygunluğunu ispata yönelik bir çok ifadeyi barındırır.

5.3. TOPLUMUN TEMBELLİĞİNDEN ŞİKÂYET

Bir diğer ortak tema ise miskin toplumdan hoşnutsuzluk ve toplumu hızlı harekete geçirebilme gayretiyle dinî kaynaklara dayanma şeklinde tezahür eder. Bu çerçevede örneğin Abdullah Cevdet için inanç meseleleri, dinin fıkhı ve şer'î hükümleri, kompartımanlara ayrılarak ve ayrıştırılarak değerlendirilmektedir. Mevcut hal, Abdullah Cevdet için seyl-i hurûşân algılanarak ona teslim olmayı gerekli kıldığı için, Allah'ın sıfatlarının gerektirdiği ibadetlerden bazıları öncelenebilir bazıları ise gereksiz addedilebilir nitelikte görünmektedir. Bu meseleyi sünnetullah kavramı çerçevesinde düşünerek Allah'ın, çalışmayı bırakıp tembellik eden bir topluluğu çalışkan bir topluluğa galip kılmayacağının altını çizer.[877] Ayrıca yazar açısından mevcut tembellik ve toplumsal yetersizlik büyük oranda dinin yanlış anlaşılması ve günün ihtiyaçları çerçevesinde ele alınmıyor olması kaynaklıdır. Abdullah Cevdet'in bir yandan dinlerin miadı dolduğunu düşündüğü halde dinin kaynaklarını referans göstermesi, seyl-i huruşan karşısında miskin toplumu acilen uyandırma gayretinin tezahürü olarak görünür.

Abdullah Cevdet'in şiirlerinde gözlemlenen umutsuzluk tablosu, kendini dünyaya düşmüş olarak tasvir ettiği mısraları, içinde yaşadığı toplumdan hoşnut olmama haline somut örneklerdendir. Mısralarda içine yanarak düştüğü bir dünyadan bahseder yazar ve üstelik içine düştüğü toplum yaşamaktan bezgindir. Yaşama ve hayata tutunma sevinci yoktur. Onları dünyevi bir teşebbüse ikna etmek zordur. Yazar

[876] Abdullah Cevdet, "Meşhur Hakim Gustave Le Bon'un Son Eseri".
[877] Abdullah Cevdet, "Fünûn ve Sanat Nedir?". Aktaran: Gündüz, **İçtihad'ın İçtihadı**, s. 71.

insanın dünyası nasıl ise ahireti de o şekilde olur mealindeki ayete telmihte bulunur ve dünyanın ciddiye alınması gerektiğini vurgular.

"Sai Mezarının Taşına

Bu toprağa beni atdı bir şimşek;/Yanan kanatlarım kaldı göklerde;/Yaşatmak gayreti yaşatdı beni; Ölmemin teselli olduğu yerde."[878]

Âkif'te de tespit edilen toplumun tembelliğinden şikâyet söylemi, şair açısından coğrafî anlamda uzak başka toplulukların örnekliğine kaçışı fikrini beraberinde getirecektir. Âkif bu çerçevede özellikle Japonya örneği üzerinde durarak Müslüman olmadıkları halde İslâm'ın özündeki tüm olumlu hasletleri bünyelerinde yaşatan bir topluluk olarak Japonya'yı över. "Süleymaniye Kürsüsünde" adlı manzumede değindiği konu Hindistan örneği ile de bütünleşir. Âsım gibi bir ideal genç prototipi tasarlayarak ve tasavvufun miskinleşmeye sebebiyet veren yanlış zihniyetini eleştirerek aslen şair, nasıl bir insan ve toplumsal yapı istediğini ortaya koymuş olur. Aktif, aktivist, gürbüz ve güçlü bir erkek prototipi Âkif'in söyleminde güçlü şekilde işlenmiştir.

Benzer şikâyetler Ziya Gökalp'in söyleminde de yerini bulmuştur. Medrese ve tasavvufî uygulamaların oluşturduğu atalet havasından şikayetçi olan yazar için uzak geçmişteki Türk atalarının örnek alındığı kahraman bir kişilik prototipi toplumu ayağa kaldırabilecek güçtedir. Manzumelerinde bu nedenle sıklıkla Türk tarihinden şahsiyetlerin, çalışıp başardıkları hikayelerini dile getirmiştir.

5.4. SEÇKİN SINIF YARATMA GAYRETİ

Abdullah Cevdet metinlerinde, terakki idealini gerçekleştirebilmek adına toplumun bir elit sınıfa ihtiyaç duyduğu fikrini savunmuştur. Yazar bu noktada sosyal Darwinist yaklaşımın ve devrin etkin bilimsel yaklaşımlarından kafatasçılığın işlevselliğinden faydalanmıştır. Evrim teorisi çerçevesinde, insan geliştikçe kafatası da büyür ve kafatası büyüklüğü gelişmişliğe delalettir. İlkel kavimlere göre medenî

[878] Abdullah Cevdet, "Sâi Mezarının Taşına", **İctihad**, 1 Teşrin-i Evvel 1929, S. 282, s. 5267.

kavimlerin kafatasları daha büyüktür ve giderek de büyümektedir. Irk içi sınıflar arasında da kafatası büyüklükleri farklılık gösterir. Irkların kafatası büyüklükleriyle gelişmişlik düzeyi arasındaki doğru orantıyı ortaya koyan araştırmalar vardır.[879] Dolayısıyla Abdullah Cevdet için elit bir sınıf oluşturmak gerekliliği zaruridir. Kafatası ölçümüne göre belirlenecek daha üstün yetenekli insanlardan oluşacak bir sınıf, eğitim ile daha da geliştirilmeli ve elit sınıfı oluşturmalıdır. Böylece yenilmişliğin yükünden hızlıca kurtarıp terakki idealini gerçekleştirebilecek yetkin bir nesil vücuda getirilmiş olur.

Kafatası ölçümü aracılığıyla kadınların konumu da belirlenmektedir. Abdullah Cevdet, kadınların akıl ve idrak açısından erkeklerden geride olduklarını kafatası büyüklüklerinin ortaya koyduğunu belirtir. Kadınlar eğitim sonucunda akıl ve idrak gelişmişliği oranında kafataslarının büyümesini sağlayarak erkeklerin seviyesine çıkabileceklerdir. Nitekim Petersburg'da açılan tıp okulunda okuyan kızların okumayan kızlara göre kafataslarının daha çok büyüdüğü, yapılan bir araştırmanın sonucunda ortaya konmuştur."[880]

Ziya Gökalp'te elit sınıf yaratma söylemi çerçevesindeki düşüncelerin hars ve medeniyet ekseninde şekillendiğini ifade edelim. Bu anlamda ayrıntılı bir program çıkaran Gökalp'in yaklaşımında Tehzib ve tahris kavramları önemlidir. Buna göre kültür esas itibariyle ve doğal durumda halkta bulunduğundan, elitler öncelikle halkla yaşayıp kültürü onlardan edinmelidirler. Ardından modern bilim ve yaklaşım tarzları elitlerde bulunduğundan elitler, halktan aldıkları kültürel yapı ile sentezledikleri modern bilgiyi de kullanarak toplumu Garp'a taşıyacaktır.

Âkif'te ise elit sınıf söylemi, "Âsım" ideali özelinde yeni bir nesil yaratma fikri şeklinde tezahür eder. Âsım'lar bedenen, ruhen ve şuur anlamında oldukça güçlü yapıda, Âkif'in içinde yaşadığı toplumun fertlerindeki olumsuzlukları bünyesinde barındırmayan erkek gençlerdir. Toplumsal konularda hassas, yaşından beklenmeyecek derecede olgun ve dinî mevzulara hakim bir profil olarak Âsım, adeta efsanevî bir karakterdir.

[879] Doğan, **a.g.e.**, s. 152-153.
[880] Doğan, **a.g.e.**, s. 154.

Önerdikleri içerikler farklı olsa da üç yazarda da mevcut toplumsal yapının, içinde bulunulan sıkıntıları giderebilecek yetkinliğe sahip olmadıkları yönünde bir yaklaşım söz konusudur. Topluma terakki yolunda güvenmedikleri için tepeden inmeci ve "toplum mühendisliği" içeren birtakım programlarla toplumu eğitip, geleceği değiştirmeyi umut etmişlerdir. Abdullah Cevdet, kafatası ölçümü ile belirlenecek elit bir sınıfın üstün yeteneklilere has şekilde eğitilmesi formülünü uygun çözüm olarak sunmuştur. Âkif gerek kadın konusu özelinde ele aldığı "serkeş", aile babası olamayan erkek figürünü işlediği gerekse toplumsal işleyişte yaşanan aksaklıkları dile getirdiği birçok manzumesinde toplumun eğitimsizliği ve yetersizliğine, ahlaken çökmüşlüğüne vurgu yapmıştır. Bu nedenle halk eğitilmeli ve ahlakî açıdan bir yeniden formasyona sokulmalıdır. Gökalp için terbiye kavramı çerçevesinde mevcut yapının yetersizliği ve millî kimliğe hazır olmayışı vurgulanır. Bugünün toplumu millî şuura hazır olmadığı ve bu konuda eksik olduğu için umudunu geleceğe taşır. Halkın Kızılelma ve Tûran mefkûresi çerçevesinde ideal bir gelecekte birlik içinde mutlu olabileceğine dair söylem, Gökalp'in terbiye programının temel hedefidir.

5.5. GÜNCEL İHTİYACI KARŞILAMAYA YÖNELİK HIZLI SONUÇ GETİRECEK ÇÖZÜMLER ÖNERMEK

Üç isim için de ortak hassasiyet noktalarından bir diğeri, seyl-i hurûşân karşısında acil uygulanabilecek, derinliksiz ve günü kurtaracak çözümler geliştirmeleridir. Büyük yıkımlar, yitirilmiş benlik saygısı ve özgüven, damgalanmışlık ve öngörülemez bir güç dengesizliği zemininde karşılaşılan Batılı modernite tazyiki sonucu mecburi Batılılaşma ile oluşan atmosferde toplumsal kaygı etkili olmuştur. Bu etki ile günü kurtarmak zarureti aydınları, tepeden inmeci ve derinlikten uzak, tek boyutuyla ele alınan meseleleri, derinliksiz önerilerle çözmeye sevk etmiştir. Her bir yazar için farklı şekillerde tezahür eden durum ortak bir karakteristik olarak belirir.

Bu hassasiyetten olarak Batılı fikirlere derinlemesine vâkıf olmadan, ilk elden ulaşabilecekleri modern metinlerden hareketle Osmanlı toplumunun problemlerinin çözülebileceğine güvenmişlerdir. "Batılı düşüncelerin pozitivist bir yaklaşımla Türkiye'ye aktarılmak istenmesi en radikal çözüm olarak tercih edilmiştir. Ancak pozitivist olma iddiasında bulunan Osmanlı aydınlarında genelde meselenin kökenlerine inmeye çalışma görünmemektedir. Mesela H. Cahit, Comte'un felsefesini anlamaya çalışmak yerine bu felsefenin sanat yönünü eleştiren Taine'in görüşlerine yönelmiştir."[881]

Genç Osmanlıları en çok Fransız siyasî ve entelektüel birikimi etkilemiştir. Fransa'da eğitim aldıkları için de en çok Fransız kültürel ve siyasî yapısının popüler metinlerine vakıftırlar. Bu durumda beliren toplumsal kaygının tezahürüdür. Çünkü aydınların pozitivizmin kendi içinden geliştirilen eleştirilere, Batı içindeki diğer eleştirel yaklaşımlara yoğun şekilde kulak verdikleri söylenemez. Bununla beraber yeni fikirleri de derinlemesine öğrenmiş değillerdir. Zürcher'e[882] göre okudukları ve derinden etkilendikleri Fransız düşünürlerin gerçekten pozitivist olup olmadığı dahi şüphelidir.

"Genç Türklerin birçoğunda görülen dünyevilik üzerindeki vurgu, ulema karşıtlığı, aynı zamanda, bilime, eğitime ve toplumu dönüştürmede entelektüel bir elitin rolüne duyulan inanç ve ihtiyaç, düzenli reform ve ilerleme ile dayanışmacılığa dayanan bir toplum tercihi Fransız pozitivizminin savunduğu görüşlerdir. Bu durum Genç Türk düşünürlerinin birçoğunun, Fransız pozitivizmiyle bağlantısı olduğunu ortaya koyar."[883] Bu düşünürler için ilk buldukları kaynaklardan, acil uygulanabilecek çözümleri devşirmek ameliyesi ortaktır.

Dini yeni bakışla tevil etme ihtiyacı temelde dini yorumlayış tarzının bugünü ıskaladığına olan inanca dayanmıştır. Her üç yazar için de ayet ve hadislerin yorumlarında, günün ihtiyaçları çerçevesinde bir bakış bulunmadığı düşüncesiyle yeni bir yorumlamaya ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle Âkif kendisine yapılan tefsir

[881] Şahin, "a.g.m.", s. 236.
[882] Erik Jan Zürcher, **Milli Mücadelede İttihatçılık**, Çev. Nüzhet Salihoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 52.
[883] Şahin, "a.g.m.", s. 241.

yazıları yazma yönündeki teklifi kabul eder ve Abdullah Cevdet ayet ve hadisleri yeniden yorumladığı edebî ve fikrî ürünler kaleme alır. Âkif'in dirayet tefsiri usulünü kullanarak, ele aldığı ayet ve hadisleri yalnızca güncelin sorunları çerçevesinde tefsir edeceğini bilinçli bir şekilde ifade ettiğinin altını çizmek gerekir. Abdullah Cevdet'te ise ayet ve hadislerin yorumları, güncelin ihtiyacı ile sınırlanır. Bu yorum tarzı ise yazar tarafından, ele alınan dinî kaynak için mutlak surette kabul edilesi görülür. Abdullah Cevdet, Müslüman olmanın anlamı da dahil birçok konuyu kendi yeni kültürel kurgusunun gerektirdiği biçimde yeniden yorumlayıp söyleminde dondurmuştur. Örneğin cennetin dünyada hedeflenmesi gereken bir olgu olması gerektiği yönündeki Abdullah Cevdet'in ısrarı, Âkif'in söyleminde daha dengeli ele alınır. Âkif öte dünya vurgusuyla beraber zikrettiği cennet anlayışını, öte dünyanın da cennet olabilmesi için bu dünyanın cennete benzetilmesi gerektiğini ifade ederek muvazeneli şekilde ele alır.

Devrin neredeyse tüm yazarlarında toplumu atalete düşürdüğü kanaatinde olunan dinî öğreti veya bunların aktarılma biçimlerine dair olumsuz bir bakış hâkimdir. Bu tam bir toplumsal kaygı tezahürüdür zira toplumun Batı'ya yetişmek için çok çalışması gerektiği, geri kalmış ve eziliyor olduğu, yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu için aktif olmasının zaruriliği vurgusunu içerir. Bu noktada toplumun çalışma azmini azaltan, bu dünyayı önemsemeyip öte dünya idealiyle miskinliğe yönelten yaklaşımlar reddedilip sürekli eleştirilmiştir. Ziya Gökalp'in hassasiyeti de bu noktada devreye girer. Yazar dinî yaklaşımdaki cennet tasavvurunun, sosyal refahı erteleyip atalete sevk eder biçimde ele alınmaması gerektiğini düşünür. Tasavvufun eleştirildiği, beklentiyi öte dünyaya yönelten tevekkül anlayışının yerildiği bir düşünsel atmosferde ayet ve hadislere bu çerçevede yeni bir bakış getirilir.

5.6. DİNDE REFORM GEREKTİĞİ SÖYLEMİ

Modernizmin dine karşı verdiği mücadele Osmanlı aydınları üzerinde etkin olmuş realitelerdendir. Avrupa toplumunda Batılı modernizmin gücünün, Hristiyanlık çerçevesinde yapılan yenileşme hareketlerine de dayandığı yönündeki yaklaşım, İslâm

dini için de reform gerektiğine dair inancı beslemiştir. Dinde reform taraftarları dine, modern toplumların ortak inancı olarak kabul edilen Hristiyanlık merkezinden bakıyorlardı. Reform anlayışını ise Hristiyanlık'ın geçirdiği dönüşüme referans vererek şekillendirmekteydiler.

"Dolayısıyla bu tez, benzeri bir 'reform' yapılmaksızın modernliğe cevap verilmesinin imkânsızlığını vurgulamaktadır. Bu vurgu yapılırken, modernliğin de 'Avrupa' ya da 'Batı' ile sınırlandırıldığının gözden kaçırılmaması gerekir. Nitekim, bu fikirleri müdafaa edenlerden Keçecizâde İzzet Fuad Paşa'nın ifadesiyle '1300 sene evvel çölde, çöl için yapılmış kavânin de nizâmât ile 'Avrupa kıtasında' hayat sürdürmek imkansızdır."[884] Bu nedenle her üç isim için de gerek medreselerin gerek tekke müessesi ile somutlaşan tasavvufî yaklaşımın, yeni biz göz ve yaklaşımla ele alınarak düzenlenmeye ihtiyacı olduğu düşünülür.

Bizatihi yenilgilerle ve çeşitli sebeplerle -ki bu sebepleri yukarıdaki kısımlarda ele almıştık– şehirleri tarumar olan ve ekonomik, askerî bir çok sahada gücünü yitirmiş bulunan devlet gerçeği karşısında, imar edilmiş ve hayranlık uyandıran görünümüyle Batılı devletler Osmanlı aydınlarında kaygıyı tetikler. Eskiden sahip olunan güce ve zenginliğe kavuşmanın güncel yöntemi olarak modernitenin referanslarına yaklaşan Batıcı aydınlar için dinde reform, tıpkı Avrupa toplumunda olduğu gibi, Osmanlı toplumu için de kalkınmanın temel dinamiği olacaktır. Zira modernizm, geleneksel toplumları geri kalmışlık ile damgalamaktadır. Bu damgalanmışlıktan kurtulmanın bir çaresi olarak dinde reform görülür. Zira Batılılaşma öncesi toplumsal tasavvur, iman edildiği için güçlü ve yenen olunduğu inancına yaslanmaktadır. Yenilgilerin baş göstermesi ardından değişime uğrayan yeni durumda, yenilginin faturası dine kesilmiştir. Yenildiği için imanını ve iman ettiği unsuru sorgulamaya başlayan bir aydın bilinci harekete geçer. Dolayısıyla yeniden yenebilmek, güçlü olabilmek adına dinî yeniliğin ihtiyaç olarak görülmesi söz konusu olmuştur.

"Bu nedenle nihaî tahlilde 'Dinde Reform', evrime dirençli bir bünyenin din dışı unsurlar (bilim) tarafından müdahale edilerek düzeltilmesini, zamanla uyumlu hale getirilmesini, (asrileştirme) savunmaktadır. Bu teze göre, ancak bu sağlandıktan

[884] Hanioğlu, "Dinde 'Reform'", **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2006, s. 19.

sonra çağıyla barışık hale gelebilecek olan İslâm âlemi (ya da onun bir bölümü) – aynen Hristiyan dünyasında olduğu gibi – toplumsal ve bilimsel gelişmeye engel olma yerine onları içselleştirecektir."[885] Örneğin Abdullah Cevdet'in söylemindeki ayet ve hadis yorumlarının güncelin ihtiyacıyla sınırlandırılması; dinin muamelâtını ibadâtına önceleyen ayrıştırıcı bir yeni inanç anlayışı; materyalist bir toplumsal ahlakı, inanma ihtiyacını karşılayabilecek yeterlilikte görme eğilimi, dinî sahanın yenileşmesi adına benimsenmiştir. Bununla beraber yazarın ele aldığı konulardaki alternatif yaklaşımları mutlak surette reddetmesi ve sorunlu gördüğü düşünce ve uygulamaları genellemeci bir tutumla tümden olumsuzlaması kaygının tezahürlerindendir.

Âkif'in özellikle güncel durumun ihtiyacını karşılayacak aktif ve aktivist erkek prototipini karşılayamadığını düşündüğü tasavvufî anlayışı tümüyle reddeden yaklaşımı da dinî, güncel ihtiyaç doğrultusunda yeniden ele almak zaruretine olan inancı dolayısıyladır. Dinin evrenselliği çerçevesinde düşünüldüğünde, uygulamaların farklı zaman ve zeminler için gerekli olabileceği ihtimalini yadsıyan bir tutumla tümden olumsuzlayan bir tavır görülmektedir. Bu çerçevede gerektiğinde örnekler hem uzak geçmiş hem de uzak coğrafyalardaki ideal hayatlardan alınarak aktarılır. Söz konusu aktarımlarda merkezî vurgu, güncelin ihtiyacına cevap bulabilmektir. Bu noktada da örneğin uzak geçmişten örnekler verirken başvurulan Asr-ı Saadet ya da ideal bir insan profili olarak tasvir edilen Âsım, yoğun şekilde idealize edilerek aktarılır.

Gökalp için de tekke ve medreseler üzerinden, dinî uygulama sahalarında yeniliğe ihtiyaç duyulduğu vurgusu, benzeri bir algı çerçevesinde ortaya çıkar. Asr-ı Saadet'ten örneklere Gökalp de baş vurmuştur. Özellikle tekkelerin, aktif insan ihtiyacına cevap olamadığı düşünülen mevcut durumları eleştirilerek, Asr-ı Saadet'ten ve tarihî şahsiyetlerden cihat ruhunu yaşatan örnekler devşirilir.

[885] Hanioğlu, "Dinde 'Reform'", **a.g.e.**, s. 20.

5.7. BATI'NIN HER KOŞULDA İLERİDE, DOĞU'NUN HER KOŞULDA GERİDE OLDUĞU SÖYLEMİ

"Osmanlı İmparatorluğu'nu betimlerken sık sık kullanılan bir kelimelerden biri 'köhne'dir, Osmanlı yönetiminin her zaman yetersiz, rüşvetçi ve beceriksiz olduğu yönünde yaygın bir izlenim vardır. Fakat İstanbul arşivlerinde bulunan sayılamayacak kadar belge, imparatorluğun XVI. yüzyıla dek titizlikle düzenlenmiş, geniş bir imparatorluğu yönetme işine büyük titizlikle yaklaşan bürokratik bir örgütlenme tarafından yönetildiğini göstermektedir. … Osmanlı yönetiminin hataları her neyse, başlangıç döneminde ve orta dönemde bunların köhnelikle pek ilgisi"[886] bulunmamaktadır. Buna rağmen metinlerini toplumsal kaygı perspektifinden ele aldığımız her üç yazar da içinde bulundukları zorlu şartların etkisiyle geçmişe bakmış ve değerlendirmişlerdir.

Bu nedenle daha yakın tarihlerden de bulunabilecek başarılı ve ideal örnekler[887], sürekli uzak geçmişte aranır olmuştur. Asr-ı Saadet ya da Orta Asya kültürel ve siyasî birikimi, toplumsal kaygı ile tarihi ya da geçmişini ele alan bir tasavvurun kaçış duraklarından olmuştur. Özellikle İslâm düşünce geleneğini 12. yüzyıl sonrasında donmuş kabul eden oryantalist söylemin de etkisiyle, Osmanlı İmparatorluk tarihi içinde olumlu bir örnek arayışı söz konusu olamamaktadır. Dolayısıyla modernleşmeci terakki ideali kaçınılmaz, vazgeçilmez ve şart hale gelir. Abdullah Cevdet'in ifadesiyle, "Garb medeniyetinin gülüyle dikeniyle isticnâs"[888] edilmesi gerekmektedir. Meseleye bu doğrultuda bakan Abdullah Cevdet ve özellikle Batıcı yaklaşımı benimseyen aydınlar için Batılı değer, bilim ve kurumlar detaylı bir tetkike tabi tutulmaksızın toplumsal değişim için kullanılmıştır. Bununla beraber Batı'nın emperyalist pratikleriyle doğrudan yüzleşildiği durumlarda Batı'ya karşı tutumda bir değişme söz konusu olabilmiştir. Bu noktalarda da genellikle suç,

[886] Bernard Lewis, **Babil'den Dragomanlara.**, s. 195.
[887] Osmanlı'nın Balkanlar, Arap toprakları ve fethettiği birçok alanda toplumsal, ekonomik ve siyasî anlamda gerçekleştirdiği başarılı uygulamalar ve refah seviyesindeki artışa dair ayrıntılı bilgi için bkz. Lewis, **a.g.e.**, s. 195-199.
[888] Mustafa Gündüz, "II.Meşrutiyet Dönemi Batıcı Düşüncenin Önemli Bir Sözcüsü Olan İçtihad Mecmuasında Kadın ve Aile Üzerine Tartışmalar", **a.g.e.**, s.27.

saldıranın saldırma pratiklerini hakkıyla tetkik edip uygulayamayan Müslüman toplumlara ait görülür.

Âkif'in söyleminde, önüne çıkanı katıp götüren bir nehir olarak tasvir edilen Batı modernleşmesine katılmak ve hatta sürekli ileri bakarak katılmak zaruridir. Zira aksi halde nehrin akışı içinde boğulmak söz konusu olabilecektir. Bir tür sevgi nefret ilişkisi üzerinden tanımlanabilecek Batı'ya dair yaklaşımıyla yazar paradoksal biçimde bir Batı için başka Batı'yı tercih etmek durumunda kalmaktadır. İslâmcı söylemin genel karakteristiği çerçevesinde değerlendirilebilecek bu tutum, Batı'nın emperyalizmini kötülerken medenî hamlelerini büyük oranda hayranlıkla ele alır. Özellikle kadın konusunda Batı'ya güvenmezken, Âsım'ın hızlıca gidip gerekli eğitimi Avrupa'da alarak dönmesine razıdır.

Gökalp'in millet telakkisi açısından Batı medeniyeti, Türk milleti için varılması doğal olarak zorunlu nihai hedeftir. Zira yazara göre milletler çeşitli medeniyet dairelerine girip çıkarak ilerlerler. Milletçe yükselme ve ilerlemenin sonucu medeniyet değiştirmekle sonuçlanır. Dolayısıyla pozitivist bir anlayışla medeniyetler arasında bir tür hiyerarşi vehm eden Gökalp, Türk milleti artık millî millet olma noktasına geldiğinden Batı medeniyet dairesine doğal olarak geçmek zorundadır. Buna karşın özellikle Rus'ların Türkî milletler üzerinde uyguladıkları baskılar çerçevesinde Batı'nın emperyalist pratikleri ile doğrudan yüzleşen Gökalp, Batı medeniyet dairesi içinde olunsa da güvenilecek temelin, Türk harsı olduğunun altını çizer.

5.8. KURTULUŞ İDEALİ VE TERAKKİ SÖYLEMİ

Devletin bir büyük ve önlenemez sel karşısında acziyet içinde olduğu yönündeki yaklaşım ifade edildiği üzere, seyl-i hurûşân istiaresinde kendini göstermektedir. Her yazarda farklı ton ve biçimdeki yöntemlerle giderilmeye çalışılsa da bir toplumsal kaygı sebebi olarak belirgindir. "Çöküş dönemindeki Osmanlı düşünce akımları bir zihin açıklığına varma gayretinin sonunda değil, eldeki organizasyonun ve yönetim imkânlarının korunması, elde tutulabilmesi gayreti sonunda oluşmuş düşünce akımlarıdır. Dolayısıyla Osmanlı döneminin ne batıcılığı,

Osmanlıcılığı ve ne de İslâmcılığı bu topraklarda yaşayan insanların yeni bir hayat damarı sahibi olmalarına yarayan düşüncelerle ilgili değildi. Bu akımların ilgili olduğu tek şey 'batmaktan kurtulma' endişesidir. Tek istikamet batmaktan kurtuluş olduğu için de her çırpınış biraz daha batışı getirmiştir."[889] Alıntıda yer alan "batmaktan" ifadesi, seyl-i huruşan ile örtüşür. Zira önlenemez bir dalga karşısında yaşanan batma korkusu vuku bulmuştur.

"Abdullah Cevdet'in, 'medeniyet-i hazıra bir seyl-i hurûşândır ki mecrasını Avrupa kıtasında açmıştır, önüne gelen her mevâni'i bâ-kemâl-i şiddet zîrübezer eder. Ahali-i müslime bu seylâbe-i medeniyete makuvemetten ihtiraz etmelidir. Hatat-ı millîlerini ancak bu cereyana tebeiyyet ile temin edebilirler.'[890] cümleleri ile Âkif'in, yaklaşık dokuz yıl sonra söylediği, 'bütün insaniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz. İşte biz de ya boğulacağız o sel ile beraber gideceğiz."[891] ifadelerinin benzerliği ve aynı kaygıya işaret etmeleri göstermektedir ki devlet ve toplumun kurtarılmaktan ve bunu sağlamak için de terakki idealine güvenmekten başka çaresi bulunmamaktadır.

Geçmişin ve güncelin olumsuzluğu ve geleceğin, terakki ile varılacak ideal kurtuluşun mutlak surette olumlu ve zaruri olduğu yönündeki söylem, üç yazarın da yaklaşımını belirlemiştir. Durdurulamaz bir cehennem kamyonu olarak da nitelenebilecek vaziyet içinde tasavvurlarını bulan yazarlar için güncelin ağır realitesinden kaçmak, bir ortak yaklaşım olarak belirginleşmiştir. Abdullah Cevdet'te yoğun şekilde uzak geçmişe atıf bulunmasa da özellikle "Tarih-i İslâmiyet" adıyla yaptığı tercümede yeni bir İslâm tarihi ihtiyacı ve anlayışı, Hz. Muhammed anlatısını dönüştürme üzerinden yeni bir geçmiş söylemine ihtiyaç duyduğu ifade edilmelidir.

Bununla beraber yeni bilimsel yaklaşım ve gerçeklerin toplumsal kabule mazhar olabilmesi adına çabalayan Abdullah Cevdet için aslen İslâm'ın altın çağında Müslümanlar, liberal ve demokratik şekilde ve materyalizme dayalı bir yönetim ile

[889] İsmet Özel, "Din mi Milliyet mi?", **Millî Gazete**, 30, XII, 1988, s. 6
[890] Abdullah Cevdet, "Fas Hükümet-i İslâmiyesinin İnkırazı", **İctihad**, S.5, Nisan 1905. Aktaran: Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, s. 202.
[891] Kara, **Din ile Modernleşme Arasında**, s.202.

idare edilmekteydiler. Yazar, Hülefâ-yı Raşidîn sonrasında gelen idarecilerin uyguladığı baskıcı siyasetler neticesinde bu ilk uygulamalardan uzaklaşılmış olduğunu belirtir. Dolayısıyla modern çağda İslâm'ın öz kaynaklarını bilimsel gelişmeler ve modern toplumun ihtiyaçları çerçevesinde yeniden şekillendirmeye ihtiyaç olduğunu düşünmektedir.[892]

Âkif adına Asr-ı Saadet ile idealize edilen uzak geçmiş Gökalp'te, Türk'ün uzak geçmişte ve Orta Asya'daki atalarının tarihine ve bazen Osmanlı kuruluş devri şuuruna atıf yaparak netleşir. Türkiyât sahasında yapılan araştırmaların da uzak geçmişi, bugünü şekillendirebilmek adına yeniden kurgulamak ihtiyacına aracı kılındığı belirtilmelidir.

5.9. SÖYLEMLERİNİN MODERN VE MODERNLEŞTİRİCİ OLUŞU

Yazarların söylemleri, ideolojik karakterleri, modern ve modernleştirici, çözümler geliştirmeleri noktalarında ortaktır. Örneğin İslâmcılık söz konusu edilirken; bu düşünce akımı "dönem olarak da muhteva olarak da modern (uzun tarihî süreçle ve gelenekle irtibatları zayıflamış), modernleştirici (modernist), ideolojik (genelleştirmeci, indirgemeci, basit ve siyasî) ve büyük ölçüde seküler bir söylemdir.[893] İslâmcı söylem için yoğun ve güçlü bir kurtuluş ve direniş ideali belirleyicilik arz eder. Bununla beraber kurtuluşun nasıl olması gerektiğine dair net bir cevabı olmadığını ifade etmek gerekir. Cevap olabilecek yaklaşımların da birtakım paradokslar taşıdığı belirtilebilir. "Bir Batı'ya (iyi, ilim ve medeniyet merkezi Batı'ya) ulaşmak için bir başka Batı'dan (kötü, işgalci, sömürgeci, kâfir, ahlaksız Batı'dan) kurtulmak; bizi tekrar 'zaferlerden zaferlere koşturacak' bir (gerçek) İslâm'a varmak için bir başka (tarihî) İslâm'dan kurtulmak…" [894]

Milliyetçilik için de benzer tespitler yapılabilir. Gökalp'in folklorik, kültürel anlamda özcü içeriklerle oluşturduğu Türkçülük söylemi nihayetinde Batılı modernite

[892] Hanioğlu, "Abdullah Cevdet Bey ve Fünûn ve Felsefe", s. 21.
[893] İsmail Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", s. 41.
[894] Kara, "a.g.m.", s. 41.

kaynaklı bir dönüşümün düşünsel ürünlerindendir. Abdullah Cevdet'in mutlak Batıcı yaklaşımında temel tutumlardan olan, yerelin kendine has dinamiklerini yok sayan tutumu da oldukça modernleştirici bir karakter arz etmektedir. Âkif'te olduğu gibi diğer yazarlarda da görülen genellemeci bir bakışla geliştirilen söylem ve çözüm önerileri, meselenin bir yönünü tercih ederken diğer yönünü görmezden gelebilmiştir. Bu açıdan da paradoksal niteliktedirler.

5.10. KADININ KONUMUNU SINIRLAYAN SÖYLEM

Kadın meselesinde devrin hemen hemen tüm aydınları söz söylemiştir. Tanzimat'la başlayan kadının toplumsal bir kategori olarak ele alınması II. Meşrutiyet devrinde daha yoğun tartışılan bir mesele olmuştur. Bu nokta da toplumsal kaygı tezahürlerindendir. Toplumun sağlıklı varlığı ve ailenin güçlendirilmesi arasında kurulan bağ, kadın üzerinden tanımlanan bir alan olarak belirmiştir. Bu nedenle kadın konusunda söz söylemek Batıcı, Türkçü ve İslâmcı aydınların hepsinin ortak konularındandır. "Kimileri kadınların toplumsal ve ailevî fayda elde etme adına ve daha iyi çocuk yetiştirmek için eğitilmesi gerektiğini savunurken, diğer bazı düşünürler kadın meselesini hem millî kültür hem de millî iktisat davası olarak değerlendirmiştir. Bunun için kadınların özgürlüğü, ayrıca evlilik ve mirasta erkeklerle eşitlik yolları açılmıştır."[895]

Kafatasçı yaklaşım içinden kadın konusunu ele alan Abdullah Cevdet açısından kadınların potansiyelleri erkeklerden düşüktür. Beyin büyüklükleri incelenerek elde edilen sonuçlar doğrultusunda kadın kafa taslarının ölçüleri küçük olduğu için yetenekleri de yetersizdir ve ancak aile içindeki aslî konumlarına yetecek niteliktedir. Aslî konumları ise Abdullah Cevdet için aile içindeki ve anne olarak vazifeleridir. "Kadınlarda gaye-i Hayat" başlıklı yazısında yazar, "Ey insaniyetin büyük adamlarının validesi olmuş olan mes'ud ve muhterem valideler! Şimdi huzur-ı faziletinizde rükû eden kalp ve ruhum yükselen mezamir-i tebcil ve takdisi hep sizlere,

[895] Şahin, "a.g.m.", s. 240.

yalnız sizlere doğru uçuyor."[896] diyerek annelik sorumluluğunu yerine getirmesi ile kadını yücelttiğini belirtmektedir.

Abdullah Cevdet, toplumun en önemli unsuru olarak telakki edilen kadınların hayatın her alanına faal olarak katılmalarının sağlanması gerektiğine inanır. Mevcut durumda âtıl bırakılmış olarak gördüğü Türk kadınlarının katılımı olmadan toplumun ilerlemesi mümkün değildir. Bu çerçevede dinî uygulamalardaki yanlışların kadın anlayışını etkileyen taraflarına da değinen yazara göre hurafelerden kurtulmak şarttır. Bu tedbirlerin alınmaması halinde çöküşün geleceğini düşünen Abdullah Cevdet için kadın konusunun doğru anlaşılıp uygulamaların ideal şekilde gerçekleştirilmesi[897], kurtuluş ideali açısından temel bir konudur. Kadının doğal sorumluluğunun annelik[898] olduğunu vurgulayan Abdullah Cevdet için bu sorumluluğa engel teşkil eden her oluşum ve durum zarardır. Feminizmi de bu çerçevede eleştiren yazar için tesettür konusu da kadının toplumsal varlığı açısından engel teşkil eden konulardandır.

Âkif'in ise bu başlıkta doğrudan ele aldığı noktalarla beraber dolaylı olarak dile getirdiği başlıklar da söz konusudur. Ferit Vecdi'nin Âkif tarafından tercüme edilen "Müslüman Kadını" başlıklı metni, yazarın kadın konusundaki görüşlerinin yansıması olarak görülebilir. Bu metinde kadın, erkekle zihnî melekeler açısından karşılaştırılarak yetersiz olarak tanımlanır. Vecdi açıcından kadın için çocuk doğurup yetiştirmek doğal ve büyük bir sorumluluktur. Bu sorumluluğunu hakkıyla yerine getirmeyen kadın toplumu da tehlikeye atmış olur. Çocukla ilgili tüm sorumluluğu kadına yükleyen bu anlayışta kadının çalışmak istemekle çocuğunun ihmal edilmesi halinde, çocuğun ahlaken yaşayabileceği tüm sorunlardan anne sorumlu olacaktır. Bu çerçeveden hareketle yazar, kadın için yegâne doğru seçeneğin, erkeğin otoritesine tâbi olmak olduğunun altını çizer.

Manzumelerinde özellikle toplumsal aksaklıklara, ahlakî düşüklüklere vurgu yaptığı kısımlarda kadın meselesini ele alan Âkif için de kadının toplumsal bir kategori

---

[896] Abdullah Cevdet, "Kadınlarda Gaye-i Hayat", **İçtihad**, C. 2, S. 28, s.798-800. Aktaran: Tutkun, "a.g.m.", s. 37.
[897] Gündüz, **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları**, s. 165.
[898] Abdullah Cevdet, Soru ve cevapları Abdullah Cevdet tarafından hazırlanıp yayınlanmış anket: Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s.308-309.

olarak varlığı aile içinde ve annelik sorumluluğu çerçevesinde sınırlandırılır. Tesettür konusunu ele aldığı mısralarda, özgürlük ideali ve Batı'ya özenti ile eğitim çerçevesinde aşırıya gidilerek bir tür ahlaksızlığın arttığından şikâyet ederek Âkif, fuhuş ve namussuzluk ile kadınların temel hakları bağlamındaki konuları bir arada ele almıştır. Batı'ya giderek eğitim almak düşüncesiyle fuhşa yönelme ve namussuzluk ihtimalini bir arada zikreden yazar, namus kavramını bir tek kadının sorumlulukları bağlamında ele almıştır.

Gökalp'te uzak geçmişe öykünen bir çerçevede ele alınan kadın meselesi, uzak ataların uygulamalarını güncele taşımaya yönelik bir çabadır. Türkler'de kadınların kahramanlıkları, sosyal alandaki varlıklarının yoğunluğu söz konusu edilmiştir. Bununla beraber kadın konusunda yaşanan olumsuzluklar, Türkler'in etkisi altında kaldığı diğer kültürler kaynaklıdır. Özellikle dinî anlayıştaki algılama yanlışları, problemleri doğuran temellerdendir. Bunlarla beraber örneğin "Kadın" adlı manzumesinde meseleyi ele alan Gökalp için kurguladığı yeni toplumsallık açısından kadının aile içindeki konumu vazgeçilmez ve önceliklidir. Toplumun temel taşı olması hasebiyle kutsanan aile kurumu içinde kanının konumu yüceltilerek ele alınır. Bu çerçevede diğer iki yazar gibi kadın Gökalp'in söyleminde de toplumsallığını ağırlıklı olarak, aile içindeki konumu ve annelik sorumlulukları üzerinden gerçekleştirebilecektir.

SONUÇ

Batı modernitesinin, muhatap kültürler ve devletler açısından dengeleri alt üst eden agresif büyümesi ile vuku bulan yıkım, Osmanlı aydınları ve dolayısıyla toplumsal yapısı açısından büyük tasavvur değişimlerine yol açmıştır. 16. yüzyıldan başlayan yenilgi ve geri çekilişler süreciyle beraber etkisini göstermeye başlayan siyasî, sosyal ve kültürel değişim, 18. yüzyıl sonlarında somutlaşır. Batılılaşma öncesi dönemde kültürel dünya görüşünün dönüşmesi sonucunu doğuran özgüven ve güçlü benlik algısının yitirilmesi, toplumsal kaygıya sebebiyet vermiştir. Zira kaygı giderici mekanizmalardan olarak kültürel dünya görüşünün varlığı ve kuvveti, toplumsal özgüven ve benlik algısı tesisi açısından hayati öneme sahiptir. Bu çerçevede kültürel dünya görüşünün tezahür sahası olarak edebî aktarıcılar, Tanzimat'la başlayan süreçten sonra oldukça belirleyici olur.

II. Meşrutiyet'in yoğun bilgi ve söylem paylaşımı furyası içinde çeşitli kompartımanlara ayrılmış olsa da ana akım olarak üç temel yaklaşım tarzı, devlet ve milletin kurtuluşu için idealize edilmiştir. Birbirlerine zıt fikirleri temsil eder olsalar da her üç yazarı aynı metotla ele alıp incelemek hem edebiyatı hem de toplumu yetkin bir bakış açısıyla kavrayabilmek adına oldukça önemlidir. Devrin çarpışan düşünce akımlarını temsil eden yazarlardan olarak Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif Ersoy ve Ziya Gökalp, geçmiş ve geleceğin davalarını topluma mal edip düşünce tarihi için malzeme [899]hazırlamışlardır. Her üç yaklaşım adına kendi içinde öncü, edebî ve sosyal kamuları açısından etkin olmuş bu üç kült isim önemlidir. Toplumsal kaygının söylemlerini etkilemiş olduğu düşünülen yazarlar, farklı çerçeveler sunmuş olsalar da toplumsal kaygıyı yönetebilmek adına ortaklaştıkları noktalar bulunmaktadır.

Eserleri üzerinde toplumsal kaygı incelemesi yaptığımız isimlerden Abdullah Cevdet fikrî karmaşa ve bedbinlikle nitelenebilir. Yazar, bu konuyu şu şekilde dile getirir; "Benim bedbinliğime gelince, ben fena görüyorum. Bu benim bedbinliğimden hasıl olma değildir. İyi olabileceğini ve iyiyi bildiğimden ve iyi bir mecmua-i ahvali, iyi bir devri, iyi bir idareyi pek uzakta gördüğümden şimdi kalemimden ve yüreğimden

[899] Karpat, **Türk Edebiyatında Sosyal Konular**, s. 11.

alev akıyor, isyan çıkıyor…"[900] Dolayısıyla yazar için güncel o denli yoğun bir olumsuzluk içinden algılanmaktadır ki toplumsal anlamda iyi olma hali çok uzaklarda tasavvur edilmektedir. Bu nedenle de yazar söylemini oluşturan birçok tema eşliğinde, hızlıca ve acil uygulanabilecek yöntemlerle, o uzağı yakın edebilmek derdindedir. Toplumsal anlamda iyi olma halinin uzakta olduğuna dair kanaatlerini yansıttığı metinlerinden seyahat notlarında bu konuya değinir. Yazar Balkan Savaşları'nın başlama dönemine denk gelen Eylül 1912'de Samsun, Ordu, Giresun ve Trabzon havalisine inceleme seyahatinde bulunur. Burada toplumun ve idarenin içinde bulunduğu son derece olumsuz şartlardan bahsederek çözümlerini sıralar. Tüm bu tecrübelerine İçtihad Mecmuası'nda kaleme aldığı üç yazısında yer verir.[901] Bu ve benzeri yüzleşmeler neticesinde Abdullah Cevdet kendini, bir seyl-i hurûşân karşısında tasavvur ettiğinden kurtuluş çok uzakta görünür. Dolayısıyla çözümler için de bu uzaklığı hızlıca yakın edecek pratik alternatiflere başvurulmalıdır. Bu durum yazarın toplumsal kaygısını aşikâr eder. Yitirilmiş yahut işlevsizleşmiş bir kültürel dünya görüşünün yönetemediği kaygı ile baş edebilmek adına acilen yenisinin inşasına çabalamaktadır. Bu amaç uğrunda kalemi ve yüreğinden alev çıkmaktadır.

Buna karşın kendini bu olumsuzluklar içinde yalnız hisseder. Örneğin "Karlı Dağdan Ses" adlı şiir kitabından bir başka şiirinde şu ifadelerle açıklar durumunu; "Bir geniş nağme ile 'âlemi doldurmak için,/Bulmadım, çok aradım bülbülümün eşlerini;/Ey kışın ezdiği cansız, heyecansız canlar,/Geliniz paylaşalım alnımın ateşlerini./Isıtmaya geldik buz deryasını,/Bir özge alemin muhaciriyiz;/Sağırlar elinde kâtp âvazı,/A'malar şehrinde mum taciriyiz."[902]

Kendine biçtiği misyon itibariyle "modern bir müçtehit"[903] olan Abdullah Cevdet, tespit ve önerileri dikkate değer nitelikte olduğundan aşkın bir vazifeye hizmet

[900] Abdullah Cevdet, "İstanbul'un Üzerinde Ayine-i Hak", **Hak**, 8 Haziran 1912, sayı:82. Aktaran: Zeki Arıkan, "Dr. Abdullah Cevdet Hak Gazetesinde", **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, S. 25, Bahar 2009, s. 18.
[901] Abdullah Cevdet, "Seyahat Notları", **İçtihad**, 3 Mayıs 1329 (1913), "Seyahat Notları 2", **İçtihad**, 27 Haziran 1329 (1913), "Seyahat Notları", **İçtihad**, 4 Temmuz 1329 (1913). Aktaran: Ersin Müezzinoğlu, "Doktor Abdullah Cevdet'in Samsun, Giresun, Ordu ve Trabzon Seyahat Notları", **Turkish Studies**, cilt: 7, sayı: 3, Summer 2012, s.1843-1857.
[902] Abdullah Cevdet**, Karlı Dağdan Ses**, s. 87.
[903] Mustafa Gündüz, "'Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı' Abdullah Cevdet'in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar", s. 131.

ettiğini düşünür. Modern müçtehit olarak, Doğu ve Batı kaynaklarını terkip etmenin önemine inanır. Müçtehit gibi dinî terminolojiye ait bir kelimenin güncellenerek kullanılması toplumsal kaygıdan neşet eder. Yazar yeni bir kültürel repertuar, Osmanlı toplumu için materyalist ve Batılı[904] yeni kültürel modeller yaratmak gayretindedir. Özellikle tercüme seçimleri ve tercüme gayretleri, söz konusu kültür planlaması çabasının bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Bu çerçevede yazar örneğin benzer amaçla başka bir şiirinde kendini, Şehname'deki efsane kahramana benzetir. Yani modern olana ulaştırmak maksadıyla verdiği uğraş ile, klasik bir eserin kahramanı haline gelmiştir. Aslen bu şekilde bir kahramanlık iddiası ve toplumun buna ihtiyaç duyduğuna dair algı da toplumsal kaygının acil uygulanabilir, hızlı sonuç verecek çözümleri gerekli gören özelliğiyle ilişkilidir. Zira önlenemez sel karşısında devlet ve milleti kurtarmak idealize edilmiştir Bu çerçevede kahraman/lara ihtiyaç vardır. Abdullah Cevdet için kendisi bu prototipin belirgin bir figürüdür.

Doğu'dan Mevlâna, Yunus, Hayyâm, Gazali, Ebu'l-Âla el-Maari gibi, Batı'dan Goethe, Schiller, Hugo, Rousseau, Montesquieu, Balzac ve diğerleri gibi yazar ve düşünürler onun, "hürriyetçi, medeniyetçi ve insaniyetçi dünya görüşü"[905] çerçevesinde, fikirlerini halka ulaştırmaya çabaladığı isimlerdir. Yazarın bu tercihlerinde, kendini ve fikirlerini acilen topluma benimsetme kaygısının tezahürünü görmek mümkün. Zira Doğu'lu isimlere yaklaşmaktaki ilk motivasyonun, Batı'daki benzerlerinin yazarın topraklarındaki muadilleri olduklarına inanması olduğunu ifade etmek gerekir. Bunu ifade için, "Almanya'da Shakespeare'i[906], İngiltere'de Schiller'i tercüme ve tefsir etmek îcâb ettiği gibi, Türkiyâ'da da Ebu'l-Alâ -Ma'arrî, Ömer Hayyâm, Firdevsî, Sa'dî, Gazâlî, Celâleddîn, Antere, Mütenebbî, … ilh… tercüme

[904] Yunus Emre Tansü, "Batıcı Düşüncenin Etkili Bir Sözcüsü Olarak İctihad Dergisi", (doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2002), s. 27.
[905] Emel Kefeli, "Türk Edebiyatında çeviri (1860-1923)", **Türk edebiyatı Tarihi**, C. III, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006, s. 49.
[906] Abdullah Cevdet Shakespeare'in trajedilerinden, **Hamlet** (1908), **Julius Caesar** (1908), **Macbeth** (1909), **Romeo ve Juliet** (Şehbal Dergisinde 14 Temmuz 1909 – 14 Ağustos 1910 arasında tefrika edildi), **Kral Lear** (1917), **Antony and Cleopatra** (1913'te bitirdi ama 1921'de yayımladı) yayımladı. Aktaran: Sevda Ayluçtarhan, "Dr. Abdullah Cevdet's Translations (1908-1910): The Making of a Westernist and Materialist 'Culture Repertoire' in a 'Resistanst' Ottoman Context", (yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2007), s. 6.

edilmeli, tab' edilmeli, tekrâr tab' edilmeli, neşr olunmalı, herkese satılmalı, herkese okutturulmalı, ucuz satılmalı, sermâyesine, masrafına verilmelidir."[907] cümlesini kurar.

Dolayısıyla Abdullah Cevdet için, kendi kültürüne ait klasik edebiyat ve İslâm dininin önde gelen isimleri, Avrupalı muadillerinin işlevleri doğrultusunda kıymetli ve tercümeye layık[908] haldedirler. Yazarın bu gibi metinleri tercüme ile temel amacı, Doğu ve Batı metinleri aracılığıyla bir kültürel uyanışı[909] sağlayabilmektir. Abdullah Cevdet için tercüme metinleri, "kültür planlaması"[910] projesinin etkin araçları şeklinde kullanılmıştır. Eksiklik ve gecikmişlik psikolojisinin sonuçlarını bertaraf edebilmek adına ele alınan Avrupalı yazarların metinlerini tercüme etme girişimiyle söz konusu yetersizlik giderilmeye çalışılmıştır.

Abdullah Cevdet'in Batı'dan yaptığı edebî metin çevirileriyle beraber edebî olmayan metinleri de aynı sâikle, yeni bir kültür oluşturucu ve fikir yapıcı etkilerini düşünerek tercüme etmiş olduğunu görmek mümkündür. Özellikle Dozy tercümesiyle örneklenebilecek tutumuyla Abdullah Cevdet, dinî tasavvur ve pratiklerin tekrar ele alınıp güncelin ihtiyaçları çerçevesinde yeniden şekillendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ayet ve hadis yorumlarına bu amaçla girişen yazara göre, güncelin sıkıntılarında yanlış dinî yorumlama ve uygulamalar gizlidir. Yeni bir bakışla söz konusu sıkıntıların giderilebilmesi mümkün olabilecektir.

II. Meşrutiyet devrinin siyasî ve sosyal değişimleri, fikrî hareketlilik ve dönüşümleri içinde, devleti kurtarma sâikiyle hareket eden aydın prototipinden olarak Abdullah Cevdet, çeşitli yaklaşımlar arasında gidip gelmiş bir yazar olmuştur. Temelde "Batıcı" olarak tek medeniyetin Avrupa medeniyeti olduğu yaklaşımıyla fikirleri şekillense de Abdullah Cevdet'in bu zemini sağlamlaştıracak farklı düşünce

---

[907] Abdullah Cevdet, **İki Emel**, Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti Matbaası, Kahire, 1326/1900, s.9-10. Aktaran: yay.haz. Erdoğan, Erbay, Nimet Yıldırım, Ali Utku, **Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şi'r ve İrfân**, Konya, Çizgi Kitabevi, 2014, s. 7.

[908] Ayrıca Abdullah Cevdet'in Gustave Le Bon'un "Foule" adlı eserini "Ruh'ul-Akvâm" başlığıyla tercüme etmesi noktasında yaptığı tercüme tercihlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Işın Taylan, "Reading and Translating Gustave Le Bon in the Late Ottoman Empire: The Translations of 'Abdullah Cevdet and Mehmed Fu'ad" (yüksek linsans tezi, Central European University History Department, 2013), s. 44-46.

[909] Yay. Haz.Erbay, Yıldırım, Utku, **a.g.e.**, s. 8.

[910] Ayluçtarhan, **a.g.m.**, s. 2.

dünyalarına yaklaşıp uzaklaşmış olduğu görülür. Belki de bu nedenle çelişkili olmakla, kafa karışıklığı ile nitelenir olmuştur. Fakat nihayetinde devrin düşünsel karakteristiği bir bakıma yamalı bohçaya benzer. Abdullah Cevdet de bu gel-git' li hallere kendi zaviyesinden dahil olur.

Bu noktada Abdullah Cevdet'in, Batıcı tutumuna rağmen, Batı'nın emperyalist pratikleri karşısında bir konum aldığı da tespit edilmektedir. Yazar Batı'nın Müslüman toplumlar üzerindeki ezici pratiklerine yönelik eleştirisini, yine Müslümanlar üzerinden gerçekleştirir. Müslümanların yaşana zulüm karşısında sessiz kalışlarına karşı uyarıcı bir dil kullanır. Emperyalizmin failine değil de mağdurlarına yönelik bir öfkenin tezahürleri olarak bu eleştirel tutum ilginç görünmektedir. İçinde bulunulan olumsuz şartlara bir de eskiden Osmanlı hinterlandında bulunan topraklardaki Müslüman halkların Batılı emperyalizm eliyle ezilmesi gerçeği eklenmektedir. Yazarlar bu halkların yaşadıklarına duyarsız kalınmaması ve onlara destek olunması gerektiğini savunmuşlardır. Abdullah Cevdet örneğin "Müslümanlar Uyanın"[911] adlı makalesinde Müslüman toplulukların çevrelerindeki İslâm topluluklarının, ülkelerinin işgal edilişi karşısındaki sessizliklerini eleştirir. Abdullah Cevdet'in ezilen halklar karşısındaki hassasiyeti, toplumun ve devletin içine düştüğünü düşündüğü acziyet noktasında bir çelişki ile yüzleşebilmektedir.

Benzer şekilde "Cihân-ı İslâm'a Dair" başlıklı bir başka yazısında Abdullah Cevdet İslâm coğrafyasındaki otuzu aşkın İslâm devletinden, kendi İstiklal ve hürriyetine mâlik bir tek devlet kalmadığını[912] ifade eder. Bu durumu Müslümanların İslâm'ın esaslarını, özellikle çalışmak ve gayret etmekle elde edilebilecek başarıya sevk eden niteliğini hakkıyla anlayamamış olmasına bağlar. Yazarın ifade ettiği tarafın doğru olduğunu belirtmek gerekir. Bununla beraber bu realite meselenin bir yüzüdür. Avrupa'lı devletlerin sömürge pratikleri sonucu esir haline getirilmiş olmaları gerçeği, konuyu ele alırken dile getirilmesi gereken bir diğer gerçektir. Abdullah Cevdet'in terakki ilkesini gerçekleştirebilmek adına mutlak hedef ve ideal medeniyet olarak gördüğü Batılı modernitenin olumsuz özelliklerine değinmek kolay olmasa gerektir.

[911] Abdullah Cevdet, "Müslümanlar Uyanın", **İctihad**, cilt 1, sayı 2, s.7-10. Aktaran: Tutkun, "a.g.m.", s.32.
[912] Abdullah Cevdet, "Cihân-ı İslâm'a Dair", **İçtihad**, S. 26, 1 Temmuz 1327 (14 Temmuz 1911), s.761.

Zira toplumsal kaygı meseleleri çok boyutlu ve derinlikli görüp, değerlendirip aktarabilme kapasitesini zaafa uğratır.

Âkif için durum farklı değildir. Mısır ve Tunus İngiliz ve Fransızlar tarafından, Buhara ve Taşkent'in Rusya tarafından sömürülmesine ve işgaline Müslüman ülke halkları ses çıkarmamaktadır. Müslümanlara cahillikten kurtularak birbirleriyle ittifak halinde olmaları için uyarılarda bulunur. Gökalp açısından da önemli bir hassasiyet noktası olan emperyal güçlerin ezdiği halklar meselesi, Çarlık yönetimi altında ezilen Türkî halklar ve İngiliz emperyalizmi çerçevesinde şekillenmektedir. Bu anlamda yazarın "Çanakkale"[913] adlı manzumesindeki dikkat noktaları belirgindir. Âkif'in özellikle "Âsım" kitabı içindeki "Çanakkale Şehitlerine"[914] adlı manzumesinde ifadesini bulan emperyal güçlerin vahşi saldırganlığı karşısında mazlum halkların vaziyeti teması somutlaşır. Şair tüm gücüyle saldıran bir büyük güç karşısında, iman kuvvetiyle direnen "Âsım nesli"ni yüceltmektedir.

Entelektüel sorumluluğu yoğun biçimde hissederek söylemini, toplumun içinde bulunduğu problemlere çareler üretebilmek adına şekillendiren diğer isim, İslâmcı söylemin temsilcisi kabul edilen Mehmet Âkif Ersoy'dur. Âkif'in Batı'nın, yükselen ve önlenemez sel metaforuyla karşılanan yıkıcılığıyla baş edebilmek adına ihtiyaç duyulan yeni söyleminin bir kısmında, toplumsal kaygının tezahürlerini tespit etmek mümkün olmuştur. Güncel toplumsal koşulların yetersizliği yönündeki algısı; önüne geleni içine alan bir nehir olarak tasvir edilen Batı'nın ezici gücü karşısında yok olmamak için acil uygulanabilecek çözümleri önermesi gibi noktalar, kaygının işaretlerindendir.

Âkif manzumelerinde genellikle, yenilmişlik duygusu ve Batılı toplumlara nispetle geri kalmış şekilde arz eden toplum realitesinin yakıcılığı karşısında, sorunları genelleyen ve eldeki imkanları işlevsiz gören bir tutum sergiler. Bu nedenle örneğin Osmanlı düşünsel birikimi var olmamış gibi, geçmişi mutlak bir karanlık, kötülük, cehennemle eş bir metaforik yaklaşım içinden algılar olmuştur. Dolayısıyla geliştirdiği çareleri, uzak geçmişteki örneklerden bulup çıkarma eğilimine girer. Bu durumu

[913] Ziya Gökalp, "Çanakkale", **Yeni Mecmua Nusha-i Fevka'l-âdesi**, Hilâl Matbaası, Mayıs 1918, İstanbul. Aktaran: Tansel, **a.g.e.**, s. 256-258
[914] Ersoy, "Çanakkale Şehitlerine", **a.g.e.**, Yay. Haz. Huyugüzel-Gökçek- Bağcı, s. 746-751.

etkileyen birçok faktör söz konusudur. Bunlardan en önemlisi, devrin İslâmcı söylemini de etkisi altına alan oryantalist yaklaşımın, İslâm düşünce geleneği içindeki Osmanlı düşünce geleneği katkısını yok saymış olmasıdır.

Geçmişin mutlak kötü geleceğin ise mutlak iyi olarak telakki edilmesi durumu, Âkif'in söyleminde boşluklar oluşmasını da beraberinde getirebilmiştir. Kaygı ile genellemeci tutumu işlevsel kılarak tüm geçmişi kötülemek karşısında, uzak geçmişten örnekler getirilerek inşa edilen bir yeni kültürel dünya görüşü realitesi paradoksal görünmektedir. Bir İslâm adına bir diğer İslâmî anlayış, bir geçmiş adına bir diğer geçmiş reddedilip eleştirilmektedir. Dinî söylemi, hurafe ve batıl inançlardan arındırmak hassasiyetiyle oluşturulan temalarında da yazar, benzer genellemeci tutumunu sürdürür. Örneğin toplumsal iyilik durumunu yükseltebilmek adına yoğun şekilde ihtiyaç duyulan aktif ve aktivist insanı şekillendirmeye yarayacak yetkinliğin, tasavvufun güncel uygulama sahalarında bulunmadığı yönündeki fikirleriyle Âkif, tasavvufun toplumsal varlığını tümden işlevsiz görmüştür.

Devrin İslâmcı söylemini şekillendiren birçok ismin yaklaşımına vâkıf olmakla beraber ağırlıklı olarak kendi özgün söylemini şekillendirdiği görülen Âkif'in, güncel ihtiyaçlara cevap verebilmek adına giriştiği tefsir çalışmaları da toplum realitesi çerçevesinde şekillendirilmiştir. Bilinçli olarak devrin yeni tefsir usullerinden olan dirayet usulü ile ayet ve hadisleri yorumlayan yazar için dinî kaynakların güncel yorumlarını yapmak zaruri bir ihtiyaçtır. Halkın ataletten kurtarılarak çalışma ve mücadele etme azmi hissedebilmesi amacına yönelik vücuda getirilen tefsir çalışmalarında yazar, tercih yapması gerektiğinde güncelin gereklilikleri yönünde yorumlama tercihinde bulunur. Böylesi bir tutum, mevcut soruna yönelik ihtiyacı karşılama potansiyeli taşımakla beraber, dinî kaynakların katmanlı anlam dünyası ve bağlam bilgisiyle elde edilebilecek zengin yorumları ıskalayabilecektir. Buna karşın selin akışı içinde boğulmaktan kurtulabilmek adına hız ihtiyacının, eylem ve söylemleri belirlediği bir devir içinde, derinlikli değerlendirme ve yorumlara vakit bulunmadığı düşünülür.

Din mevzu bahis olduğunda bir diğer kaygılı tutum, onun terakkiye mâni olmadığını ispata yönelik savunmacı söylemdir. Oryantalist yaklaşımın yaftaladığı İslâm'ın kurtuluş için gereken terakkiyi sağlayabilecek yetkinlikte olduğunu ispat

adına, oryantalizmin damgaladığı diğer unsurları da atlayarak uzak geçmişten ideal örnekler ele alınmıştır. İslâm'ın ilk devrini tümüyle yüceltmek suretiyle İslâmî uygulama olarak ideal bir zaman dilimi örneği verilmesi, savunma refleksinin sonuçlarındandır. İyi örneklerle beraber olumsuz örneklerin, kendi terminolojisi içinden ifade edersek, mü'min yanında münafığın da yer aldığı bir reel zemine sahip olan bu devrin mutlak surette ve adeta efsanevî biçimde ele alınmış olması, geçmişin örnekliğini sakıt kılabilmektedir. Zira bu şekilde, olumlu ile olumsuz örneği bir arada barındırdığı halde iyiliği hâkim kılabilmiş İslâm'ın, toplumsal pratiği nasıl mümkün kılabildiğini öğrenmek imkânı kaçırılabilecektir.

Kadın konusundaki yaklaşımında güçlü şekilde prototipleştirme eğilimi gözlemlenen Âkif'in manzumeleri bu anlamda tipik İslâmcı tutumun yansımalarını barındırır. Kadın konusunda yaşanan olumsuzlarda öncelikle erkeği sorumlu tutan yazar için erkek, ailesine karşı koruyucu görevlerini yerine getirmediğinde büyük sorunlar oluşmaktadır. Bu noktada Âkif'in, erkeğe sorumluluklarını ve dini, şahsî heveslerine alet edemeyeceğini hatırlatan bir yaklaşımı söz konusudur. Bununla beraber kadın yalnızca ev, annelik ve ev için sorumlulukları çerçevesinde tanımlanmıştır. Âsım gibi bir ideal profil oluşturan ve onun Batı'ya giderek eğitim almasını gerekli gören yazar için kızların Batı'da eğitim alması, namusun yitirilmesine yol açabilecek tehlikeler barındırır. Tercüme yoluyla da ele aldığı kadın mevzuunda yazar, kadının yetkinliklerini erkekten aşağı kabul eden, anneliğin doğal ve zaruri olarak kadının sorumluluğu olduğunu ve kadın için en uygun yöntemin erkeğin otoritesine tâbi olmak olduğunu savunan yaklaşımla beraber görünür.

Tez çalışmamız çerçevesinde devrin bir diğer etkili akımı olan milliyetçi/Türkçü söylemin temsilcisi olarak bilinen Ziya Gökalp'in edebî ürünleri üzerinden de toplumsal kaygı incelemesi yapılmıştır. Gökalp hem II. Meşrutiyet'in söylem-yoğun düşünsel atmosferi açısından belirleyici isimlerdendir hem de Cumhuriyet'i kuran kadroların fikrî alt yapısını şekillendirmiş olmasıyla önemli bir isimdir.

Gökalp'in söylemi milliyetçi mefkûre çerçevesinde oluşmuştur. Osmanlıcılık idealinin işlevsiz kaldığını gördüğü bir noktada yazarın, Türkçülük temelinde şekillenen bir yeni kültürel dünya görüşü inşa ettiği görülür. Söz konusu çabada

Fransız Devrimi ardından yoğunlaşan milliyetçilik yaklaşımının etkinliği de belirleyici olmaktadır. Zira Gökalp'in söyleminde Batı medeniyeti, doğal olarak kendisine intibak edilmesi gereken tek medeniyettir. Dolayısıyla Batılı modernleşmenin temel ilkelerinden olarak ulus devlet fikri için milliyetçilik temelli bir ulus oluşturma hassasiyeti, yazarın söyleminde belirleyici olmuştur. Söz konusu belirleyici etki, yazarın söyleminde toplumsal kaygının tezahürlerindendir. Zira Batı'nın gerek maddî üstünlüğüyle gerekse fikrî sahada dayattığı düşünsel değişimle Doğu'lu toplumların değişim yönünü belirlediği gerçektir. Bu değişimi zorunlu kılan algısal boyut, Batı realitesi karşısındaki zarurî değişimler silsilesinin de beslediği toplumsal kaygıyı işaretler. Ait olduğu kültürel dünya görüşünü işlevsiz gösteren bir yaftalayıcı tutumla baş etmek zorunda bırakan Batılılaşma süreci, Gökalp açısından milliyetçi ilkeyi, Türkçü içerikle idealize etmek şeklinde tezahür etmiştir.

Gökalp söyleminin temelinde yer alan Türkçülüğün, efsaneler, masallar ve eski Türk inanışları ile beslenen bir damarı bulunmaktadır. Türkçülüğün kurtuluş adına halk için vazgeçilmez ve tek meşru ideal olduğunu ispat için yazar, din ve Batı medeniyeti de dahil birçok olgunun geçmişle irtibatını, Türkçü mefkûre üzerinden kurgular. Örneğin Türkler'in İslâm'ı kabul edişlerinde, eski inanışlarına ait sevgi temeli etkili olmuştur. Hatta Yunus Emre'nin sevgi dili dahi köklerini eski Türk inanışlarından almıştır. Toplumsal kaygıyla güncel dinî uygulamalarda gördüğü sıkıntıları, kendi söylemi lehine gidermeye çalışan Gökalp, sevgi dilini dinin temeline yerleştirerek kökenini uzak geçmişe yaslamaktadır.

Bununla beraber yazarın hars anlayışı çerçevesinde tanımladığı millet fikri bağlamında ele aldığı Batı medeniyetine intibak meselesi de benzer bir kaygı zeminine işaret eder. Zira Batı'ya intibak yazarın söyleminde sorgulanamaz doğal bir ihtiyaçtır. Türkler'in yükselerek geldikleri noktada intibak edebilecekleri yegâne medeniyet dairesi Batı'dır. Çünkü milletler yükseldikçe ve ilerledikçe farklı medeniyet dairlerine girmektedirler. En yüksek medeniyet dairesi Batı medeniyet dairesi olduğuna göre, Türklüğün gereği olarak ona intibak, doğal bir sürecin sonucunda gerçekleşir.

Tûran ideline ulaşabilmek adına dinin önemine inanan Gökalp, güncel dinî yaklaşım ve uygulama sahalarında revizyona ihtiyaç olduğunu vurgular. Medrese ve tekkelerde, aktif insan profili oluşmasını sağlayacak bir söylem zenginliğine yönelik

yeniliklere gidilmesi gerekmektedir. Zira Gökalp, medrese ve tekkelerin mevcut şartlarının ihtiyaca cevap vermediğini belirtmektedir. Tüm toplumsal yapılarla beraber onlar da tek ihtiyaç olan kurtuluş için terakki ideali çerçevesinde yeniden şekillendirilmelidir. Yazarın yaklaşımında etkin olan toplumsal kaygı, bahsettiği kurumların farklı ihtiyaçlara da cevap verebilecek niteliklere sahip olabileceği gerçeğini fark ettirmemektedir. Zira kaygı farkındalığı bloke ederek, özgün ve derinlemesine düşünüp değerlendirme imkanını ortadan kaldırır.

Gökalp Türkçülük düşüncesini şekillendirdiği söylemini toplumun tüm üyelerinin dikkatine sunabilecek tematik ve şekilsel tercihlerde bulunur. Manzumelerini çocuklara hitap eden mecralarda da yayımlayan yazar, Türkçülüğü masalsı içeriklerle de aktarmıştır. Bu noktada söyleminin kabulünü arttırma ve geleceğe taşıma kaygısı kendini göstermektedir. Bunun yanında Gökalp, ders kitapları için de içerikler hazırlayarak Türkçülüğün eğitim sahasında da etkin olmasını sağlamıştır.

Kadın söylemi açısından üç yazarla benzer bir tutuma sahip olan Gökalp tarafından kadının, aile içindeki konumu ve kahraman Türkler'in annesi olarak vazifeleriyle yüceltilir. Sınırlı bir evren içinde tanımlanan kadın figürü, kendi evreni içinde mutludur. Zira toplumun geleceği onun sorumluluğuna verilmiştir. Ailenin mutlu, huzurlu ve düzenli bir hayat yaşayabilmesi için erkeğin yanındaki konumuyla kadın, terakki idealinin vaz geçilmez unsurudur. Devrin söylemleri üzerinde etkili olmuş Rousseau'nun terbiye ve kadın çerçevesindeki fikirleriyle beraber değerlendirilebilecek yaklaşımıyla Gökalp, Batılı tasavvurun etkilerini söylemine taşımış görünmektedir.

Tüm bu tespitlerle beraber elde edilen sonuçlardan biri, her üç yazarın da ilk eğitimlerini dindar, müteassıb, mütteki bir çevreden edinmiş olmalarıdır. Abdullah Cevdet özelinde durum "mekteb-i Tıbbiye'nin, günümüzde bile yaygın örneklerini gördüğümüz dini, toplumsal gelişme önünde bir engel olarak gören ve bundan dolayı da ilerici olduğunu belirterek toplum değerlerine karşı çıkan bir aydın tipi yaratmakta önemli bir toplumsallaştırma işlevi gördüğünü belirtebiliriz. Beşir Fuad, Abdullah Cevdet, Rıza Tevfik gibi kimselerin aynı okuldan yetişmeleri ve aşırı dindar bir kişinin kısa eğitim süresinin sonucunda biyolojik materyalizmi benimsemesi kuşkusuz

rastlantı eseri değildir."[915] şeklinde izah edilir. Kendi bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere durum, Âkif için de benzer şekildedir. Şair özellikle babası ve çevresi marifetiyle İslâmî ilimler ve şuur noktasında oldukça yoğun bir eğitim-öğretim süreci ile yetişmiştir. Gökalp'in eğitim hayatında da dinî ve modern değerler kaynaşmaktadır. Aile çevresinde edindiği dinî anlayışla sonradan öğrenmeye başladığı Batılı yeni fikirler arasında sıkıştığı dahi ifade edilir.

Bununla beraber devrin hâkim yeni bilimsel anlayışı çerçevesinde her üç yazar da pozitivizm tesirine maruz kalmıştır. Âkif'in, dinin pratiğine yoğun bağlılığı dolayısıyla pozitivizmin tesiri anlamında aralarında bir fark bulunduğunu da ifade etmek gerekir. Ayrıca Âkif'in okuduğu Baytar Mektebi'ndeki hocaları da ateist görüşte değil idiler. Dolayısıyla şairin aile çevresinden ve modern eğitim kurumundan aldığı eğitim arasında dikkate değer bir çelişki söz konusu olmamış, bu durum din ile yeni bilim arasında bir bağ kurmasını sağlamıştır. "Dinî ilimleri çok kuvvetli bir şekilde babasından öğrenmişti. Bu dersler, yaradılışındaki kuvvetli tefekkür, sarsılmaz seciye ile imtizaç edince, onu akl-ı selimin istediği bir istikamete doğru adım adım yürütüyordu. Dinî hayatın içine şuurla giriyor, hak ve hakikate olan aşkı, çok içli hassasiyeti onu İslâm'ın ruhuna sürüklüyordu. Meselâ Halkalı'da fen derslerinden sınıfın birincisi olduğu halde beş vakit namazını bırakmazdı. Pozitivist felsefe onun imanını sarsmıyor, aksine kuvvetlendiriyordu. Aynı zamanda doktor ve fen adamı olan hocaları dine çok bağlı insanlardı. Onların da din ile müsbet ilimleri te'lif etmek hususunda Âkif üzerinde büyük tesirleri olmuştu."[916]

Mesele Abdullah Cevdet ve Ziya Gökalp'te tersi şekilde gerçekleşmiş olduğundan her iki yazar için de aileden edindikleri dinî bilgi ile modern eğitim kurumundan gelen bilgi çelişmiş ve hatta Gökalp için intihara sürükleyen bir bunalıma sebebiyet vermiştir. Abdullah Cevdet'in hocaları pozitivizme olan inancını pekiştirmiş ve dinden uzak bir yaklaşım oluşturmasına yol açmışlardır. Bu değişimde okuduğu materyalizm felsefesi üzerine metinler de etkin olmuştur. Felix Isnard'ın

[915] Hanioğlu, **a.g.e.**, s. 9.
[916] Ali Nihat Tarlan, **Mehmet Âkif ve Safahat**, İstanbul, Nida Yayınevi, 1971, s. 40.

metninde, toplumsal değişim için ahlakî değerler yadsınmamakla beraber bu görevi din yerine bilimsel materyalizmin yüklenmesi gerektiğine[917] vurgulanmaktadır.

[917] Hanioğlu, **a.g.e.**, s. 12.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim, Diyanet İşleri Başkanlığı, (çevrimiçi) https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Necm-suresi/4820/36-54-ayet-tefsiri erişim tarihi 12.02.2021.

Abdullah Cevdet. (1905). *Hükümdar ve Edebiyat*, Yay.Haz. Odunkıran, F., Tuncer, M., Alpaydın, B., İstanbul: Akademi Titiz, 2016.

Abdullah Cevdet. (1903). "Kari'lerime", *Hükümdar ve Edebiyat*, Yay.Haz. Odunkıran, F., Tuncer, M., Alpaydın, B., İstanbul: Akademi Titiz, 2016.

Abdullah Cevdet. (1906). "Fünûn ve Sanat Nedir?", *İçtihad Mecmuası*, Temmuz.

Abdullah Cevdet. (1908). "Şekspir Hakkında", *İctihad Mecmuası*.

Abdullah Cevdet. (1908). *Uyanınız! Uyanınız!*, Mısır: Matbaa-ı İçtihad.

Abdullah Cevdet. (1327/1911). "Kadınlarda Gâye-i Hayat", *İçtihad Mecmuası*, 28, Ağustos.

Abdullah Cevdet. (1911). "Cihan-ı İslâm'a Dair", *İçtihad Mecmuası*, 26.

Abdullah Cevdet. (1911). "Yemin İçin Bir Kelime", *İçtihad*, S.25, 15 Haziran 1327 (28 Haziran 1911).

Abdullah Cevdet. (1911). "Yaşamak Korkusu", *İçtihad*, , sayı: 35, 15 Teşrin-i Sâni.

Abdullah Cevdet. (1911). "Tesettür Mes'elesi", İçtihad, 10 Ağustos, sayı:29.

Abdullah Cevdet. (1912). "Hürriyet-i İrticâ Yok", *İçtihad*, S. 47, 28 Temmuz.

Abdullah Cevdet. (1912). *Fünûn ve Felsefe Sânihâları*, yay.haz. Yanık, N., H., Utku, A., Konya: Çizgi, 2009.

Abdullah Cevdet. (1912). "İstanbul'un Üzerinde Ayine-i Hak", *Hak*, 1912, S. 80, 8 Haziran.

Abdullah Cevdet. (1912). "Hummâ-yı İlham", *Şehbâl*, 17 Teşrîn-i evvel, Samsun.

Abdullah Cevdet. (1912). "'Mutmain Değilim' Makalesinin Tesirleri", *İçtidah*, S. 53, 7 Şubat.

Abdullah Cevdet. (1913). "Seyahat Notları", *İçtihad*, 3 Mayıs.

Abdullah Cevdet. (1913). "Seyahat Notları 2", *İçtihad*, 27 Haziran.

Abdullah Cevdet. (1913). "Seyahat Notları", *İçtihad*, 4 Temmuz.

Abdullah Cevdet. (1913) "Mukadderât-ı Tarihiye Kârilerine", *İçtihad*, 28 Şubat say: 56.

Abdullah Cevdet. (1913). "Vur! Fakat Dinle", *İçtihad Mecmuası*, 61, Nisan.

Abdullah Cevdet. (1913). "Âyine-i Matbuat", *İçtihad Mecmuası*, 80-3, Eylül.

Abdullah Cevdet. (1913). "Meşhur Gustave Le Bon'un Son Eseri", *İçtihad Mecmuası*, 81, Teşrin-i sani.

Abdullah Cevdet. (1913). "Kastamonu'da Kurûn-I Vustâ", *İçtihad*, 14 Mart.

Abdullah Cevdet. (1913). "Softalığa Dair", *İçtihad*, 60, Nisan.

Abdullah Cevdet. (1913). "Kimin Mukadderâtı Kimin Elinde", *İçtihad*, 2 Mayıs.

Abdullah Cevdet. (1913). "İstihlâk-i Millî Kadınlar Cemiyeti Münasebetiyle", *İçtihad Mecmuası*, Haziran.

Abdullah Cevdet. (1913). "Kahriyât/Tab'ı Evvelin Mukaddimesi".

Abdullah CEdvet. (1914). *İki Emel*, İstanbul: Matbaa-ı İçtihad.

Abdullah Cevdet. (1916). "İhlas Âteşi Kardaşlaştırıcı", *Karlı Dağdan Ses*, Kanunievvel.

Abdullah Cevdet. (1931). *Karlı Dağdan Ses*, İstanbul: İçtihad Kitabhanesi.

Abdullah Cevdet. (1932). *Düşünen Musiki*, İstanbul: İctihad Kitapları.

Abdullah Cevdet. (2014). Yay.haz. Erbay, E., Yıldırım, N., Utku, A., *Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şi'r ve İrfân*, Konya: Çizgi.

Albayrak, H., Ş. (2019). "Cinsiyet Tartışmaları ve Müslüman Kadının Çifte Meşruiyet Krizi", *Kadın Olmak*, Ed. H. Şule Albayrak, İstanbul: İz Yayıncılık.

Alpay, Y. (2007). "A Glimpse into the First Racist Approach in the Ottoman Empire: The 'Scientific' Racisim of Abdullah Cevdet", (yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi).

Allport, G.W. (2016). *Önyargının Doğası*, çev. Nirven, N. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.

Altınay, D. (2011). *Psikodramada Seçme Konular Teoriden Pratiğe Psikodrama*, İstanbul: Sistem.

Altun, F. (2001). *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul: Yöneliş.

Andı, M., F. (2011). ""Mehmed Âkif'in Darülfünûn Hocalığı ve Darülfünûnda Verdiği Edebiyat Dersleri", *Mehmed Âkif Ersoy*, ed.Uzun, M.İ., Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Andı, M. F. (2014). "Safahât - Birinci Kitab'ın Devrinde Uyandırdığı Akisler", *İlmî Araştırmalar*, 0-1.

Aramı, M. (2014) "Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 1, ed. Alkan, M., Ö. İstanbul: İletişim.

Arıkan, Z. (2009). "Dr. Abdullah Cevdet Hak Gazetesinde", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi,* sayı:25, Bahar 2009.

Armağan, Y. (2007). "Türk Şiirinde Modernizm", (doktora tezi, Bilkent Üniversitesi).

Arkonaç, S. (2014). *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi*, İstanbul: Ayrıntı.

Arkonaç, S. (2015). *Psikolojide Bilginin Eleştirel Arkaplanı*, İstanbul: Hiperlink.

Asena, O. (1984). *Ziya Gökalp için Yazılanlar – Söylenenler*, Ankara: Ziya Gökalp Derneği.

Ayluçtarhan, S. (2007). "Dr. Abdullah Cevdet's Translations (1908-1910): The Making of a Westernist and Materialist 'Culture Repertoire' in a 'Resistanst' Ottoman Context", (yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi).

Ayverdi, İ. Kubbealtı Lugatı, (Çevrimiçi), http://lugatim.com/ erişim tarihi 14.02.2021

Başoğlu, M., Ş. (1943). *Irk Psikolojisi*, İstanbul: Üniversite Kitabevi.

Berger, P. (2008). çev. Öğütle, V.S., *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, İstanbul: Paradigma.

Berkes, N. (1959). "Translator's Introduction", *Turkish Nationalism and Western Civilization*, Newyork: Columbia University.

Berkes, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yay.haz. Kuvaş, A., İstanbul: Yapı Kredi.

Yay.haz. Beysanoğlu, Ş. (1976). Ziya Gökalp, *Makaleler I*, İstanbul: Kültür Bakanlığı.

Bilgili, A. (2018). *Darwin ve Osmanlılar*, İstanbul: Vadi.

Binark, İ., **Sefercioğlu, N.**, (1971). *Doğumunun 95. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Bibliyografyası*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.

Birışık, A., "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir#1 erişim tarihi 21.12.2020.

Birinci, A. "Hürriyet ve İtilaf Fırkası", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/hurriyet-ve-itilaf-firkasi erişim tarihi 20.12.2020.

Bora, T. (2017). *Cereyanlar*, İstanbul: İletişim.

Burr, V. (2012). çev. Arkonaç, S., *Sosyal İnşacılık*, Ankara: Mobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık tic.ltd.şti.

Ceylan, Ö. (2011). "Vahdet Şarabıyla Mest Olmayan Meczup Mehmed Âkif ve Divan Şiiri", *Mehmet Âkif Ersoy*, ed. Uzun, M., İ., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Çakır, B., "Belirsizlik ve Korkunun Yeni Düzenin Oluşmasına Katkısı", https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusoskon/issue/9516/118896 , erişim tarihi 05.12.2020.

Çantay, H., B. (1966). *Âkifnâme*, İstanbul: Ahmed Sait Matbaası.

Çelik, F. (2012). "Türk Batıcılığının Milliyetçi-Muhafazakârlık Üzerinden Tenkidi: Erol Güngör Örneği", *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, yaz, 62.

Çevik, S. (2007). *Âkif'ten Âsım'a*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Çiftçi, Y., Kayalı, P. (2017). "Modernleşmenin Gerçek Resmine Bakmak: Avrupa, Türk, Arap ve Afrika Toplumlarında Modernleşmenin Romanlar Merkezinde Eleştirisi", *Pesa International Journal of Social Studies*, Ekim, 3/3.

Çiğdem, A. (2014). "İslâmcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, cilt 6, ed. Aktay, Y., İstanbul: İletişim.

Çolak, İ. (2016). "Mehmet Âkif'in Zihin Haritasını Okumak", *Direnen Meal Âkif Meali Uluslararası Sempozyum*, Ed. Recep Şentürk, İstanbul: Mahya.

Demirli, E. (2011). "Mehmed Âkif'in Şiirinde Tasavvuf yahut Safahât'ı Bir Tasavvuf-Ahlak Metni Olarak Okumak", *Mehmet Âkif Ersoy*, ed. Uzun, M., İ., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Dilber, K., C. (2019). "Mitsel Figürler yahut Prototipler Yeni Bir Mitsel Figür Tasarımı: 'Âsım'", *İdil Dergisi*, C.8, S.53.

Doğan, A. (2012). *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: Küre.

Düzdağ, E., M., Okay, M. O., "Mehmed Âkif Ersoy", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, http://islamansiklopedisi.org.tr/mehmed-akif-ersoy erişim tarihi 25.05.2020.

Düzdağ, Em. M. (2013). *Mehmet Âkif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, Ankara: DİB.

Düzdağ, E., M. (2006). Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar III, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı.

Enginün, İ. (2006). *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839 – 1923)*, İstanbul: Dergâh.

Eren, Nukhet. (2020). "Abdullah Cevdet", *Neyya Edebiyat*, (çevrimiçi) https://pazartesi14.com/2020/09/09/abdullah-cevdet/ erişim tarihi 27.12.2020.

Eroğlu, E. (1993). *Modern Türk Şiirinin Doğası*, İstanbul: Yapı Kredi.

Ersoy, M., Â. (1910). "Açık Mektub, Ebu'z-Ziya Tevfik Efendi'ye", *Sırât-ı Müstakîm*.

Ersoy, M., Â. (1910). "Hasbihal: Koleraya Dair", *Sırât-ı Müstakîm,* 18 Kasım.

Ersoy, M., Â. (1910). "Sa'dî", *Sırât-ı Müstakîm*, 8 Aralık.

Ersoy, M., Â. (1911). "Durmayalım", *Sırât-ı Müstakîm*.

Ersoy, M., Â. (1912/1913). "Tefsir-i Şerif", Sebilü'r-Reşad, Aralık/Ocak.

Ersoy, M. Â. (1912). "Tefsîr-i Şerif", *Sebilü'r-Reşad*, 8 Mart.

Ersoy, M., Â. (1912). "Tâhâ Sûresi 43.-44. Ayetler Tefsiri", *Sebilü'r-Reşad*, 2 Mayıs.

Ersoy, M., Â. (1912). "Ankebut 69. Ayet Tefsiri", *Sebilü'r-Reşad*, 9 Mayıs.

Ersoy, M., Â. (1912). "Hucurât Sûresi 13. Ayet Tefsiri", *Sebilü'r-Reşad*, 16 Mayıs.

Ersoy, M., Â. (1913). "Mevize", *Sebilü'r-Reşad*, 6 Şubat.

Ersoy, M., Â. (1913). "Hutbe ve Mevaiz", *Sebilü'r-Reşad*, 7 Şubat.

Ersoy, M., Â. (1919). "Tahkikât-ı Edebîye" başlıklı mülakata cevaplardan, *Servet-i Fünûn*.

Ersoy, M., Â. (2014). *Safahat*, yay. haz. Huyugüzel, Ö., F., Gökçek, F., Bağcı, R., İstanbul: Dergâh.

Esin, E. (2003). *Türk Sanatında İkonografik Motifler*, İstanbul: Kabalcı.

Eşref Edib. (2011). *Mehmet Âkif*, yay.haz. Gün, F., İstanbul: Beyan.

Fazlıoğlu, İ. (1998). "İlim İlim Bilmektir; İlim Neyi Bilmektir" (söyleşi), *Dergâh*, cilt IX, sayı 97.

Fazlıoğlu, İ., "Osmanlılar 13. Bölüm: Düşünce Hayatı ve Bilim", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Çevirimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/osmanlilar#13-dusunce-hayati-ve-bilim erişim tarihi 21.12.2020.

Ferid Vecdi. (1924). "İçkinin Hayatı-ı Beşerde Açtığı Rahneler", çev. Ersoy, M., Â., *Sebilü'r-Reşad*, 22 Nisan.

Ferid Vecdi. (1972). *Müslüman Kadını*, İstanbul: Sinan.

Filizok, R. (1991). *Ziya Gökalp'in Edebî Eserlerinde Halk Tesiri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Freud, S. (1974). çev. Kapkın, E., *Ruhçözümlemesine Giriş Konferansları,* Harmondsworth: Penguin.

Gencer, B. (2012). *İslâm'da Modernleşme*, İstanbul: Doğu-Batı.

Gibb, H.A.R., (1991). *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, Çev. Dura, K., Özkök, A., Yücesoy, H., Dönmez, K., İstanbul: Endülüs.

Giddens, A. (2014). *Modernite ve Bireysel Kimlik*, Çev. Tatlıcan, Ü., İstanbul: Say.

Goffman, E. (2014). *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, Çev. Geniş, Ş., Ünsaldı, L., İstanbul: Heretik.

Göka, E. (2019). *İnsan Kısım Kısım*, İstanbul: Vadi.

Gökalp, Z. (1909). "İlm-i İçtimâ", *Peyman Gazetesi*, Diyarbakır, 28 Haziran.

Gökalp, Z. (1909). "Türklük ve Osmanlılık", *Peyman Gazetesi*, 28 Haziran.

Gökalp, Z. (1909). "Medreseler", *Peyman*, 28 Haziran.

Gökalp, Z. (1909). "Tekkeler", *Peyman*, 29 Ağustos.

Gökalp, Z. (1913-14). *Tamamlanmamış Eserler*.

Gökalp, Z. (1914). "Osman Gazî Kurultayda", *Donanma Nüsha-I Fevka'l-âdesi*, 17 Mart.

Gökalp, Z. (1918). "İçtimaiyat 'Turan' Nedir?", *Yeni Mecmua*, 8 Şubat.

Gökalp, Z. (….). "Babamın Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, Diyarbakır, sayı 17. Aktaran: Filiz, Ş. (2009). *Küçük Mecmua I, II, III*, Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.

Gökalp, Z. (1922). "Felsefî Vasiyetler I: Babamın Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, sayı 17, 25 Eylül.

Gökalp, Z. (1922). "Felsefî Vasiyetler II: Hocamın Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, sayı 18, 2 Ekim.

Gökalp, Z. (1922). "Felsefî Vasiyetler III: Pîrimin Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, sayı 19, 9 Ekim.

Gökalp, Z. (1926). *Türk Medeniyeti Tarihi*, I. Kısmı, İstanbul: Millî Matbaa.

Gökalp, Z. (1966). *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Varlık.

Gökalp, Z. (1972). *Milli Terbiye ve Maarif Meselesi*, Ankara: Diyarbakırı Tanıtma ve Turizm Derneği.

Gökalp, Z. (1976). *Türk Töresi***,** İstanbul: Kültür Bakanlığı**.**

Gökalp, Z. (1976). *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı.

Gökalp, Z. (1992). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, yay.haz. Beysanoğlu, Ş., İstanbul: Sosyal.

Gökalp, Z. (1976). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Yay. Haz. Kutluk, İ., Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

Gökalp, Z. (2006). *Felsefe Dersleri*, sadeleştiren ve yay.haz. Utku, A., Erbay, E., Konya: Çizgi.

Gökçek, F. (2013). *Bir Medeniyet Şairi Mehmet Âkif*, Ankara: Türk Dil Kurumu.

Göle, N. (2012). *Mühendisler ve İdeoloji*, İstanbul: Metis.

Göle, N. (2013). "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", yay.haz. Bora, T. Sökmen, S., Şahin, K., İ., Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, İstanbul: Metis.

Gündal, K. (2015). "Anthony Giddens'ta Süreksizlikler ve ONtolojik Kaygı: Geç Modern Çağda Varlıksal Güvenlik Problemi," (yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Adnan Menderes Üniversitesi).

Gündüz, M. (2005). "II.Meşrutiyet Dönemi Batıcı Düşüncenin Önemli Bir Sözcüsü Olan İçtihad Mecmuasında Kadın ve Aile Üzerine Tartışmalar", *Folklor/Edebiyat*, cilt XI, sayı:41.

Gündüz, M. (2007). "'Ömrü Ateş Bir Şairin Feryâdı' Abdullah Cevdet'in Şiirlerinde Sosyolojik Temalar", *Folklor/Edebiyat*, cilt: 13, sayı: 52.

Gündüz, M. (2007). "Siyasal Muhalefet Aracı Olarak Edebiyat", *Muhafazakâr Düşünce*, yaz-güz, 13-14.

Gündüz, M. (2007). *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları*, İstanbul: Lotus.

Gündüz, M. (2008). *İçtihad'ın İçtihadı*, İstanbul: Lotus.

Güneş, Ö. (2011). "Mehmet Âkif'in Şiirlerinde Aile", *Bir İstiklal Âşığı Mehmet Âkif*, ed. Anar, T., İstanbul: Dün BUgün.

Gürbilek, N. (2007). *Kör Ayna Kayıp Şark*, İstanbul: Metis.

Haliloğlu, N. (2016). "Âkif'in Mealinde Bağlam ve Tekrar", *Direnen Meal Âkif Meali Uluslararası Sempozyum*, Ed. Recep Şentürk, İstanbul: Mahya.

Hanioğlu, Ş. (1981). *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal.

Hanioğlu, Ş. (2006). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul: Bağlam.

Hanioğlu, Ş. (2009). "Abdullah Cevdet Bey ve Fünûn ve Felsefe", Abdullah Cevdet, *Fünûn ve Felsefe Sânihâları*, yay.haz. yanık, N., H., Utku, A., Konya: Çizgi.

Hanioğlu, Ş. (2014). "Bir 'Mu'tekid Kâfir'in Büyük Projesi ve Dilmestî-i Mevlânâ", yay.haz. Erbay, E., Yıldırım, N., Utku, A.**,** *Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazâlî'de Ma'rifetullah, Rubâ'iyyât-ı Gazâlî, Orfî'de Şi'r ve İrfân*, Konya: Çizgi.

Hanioğlu, Ş. "Anlaşılmayan Adam", *Sabah Gazetesi*, https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2015/12/27/anlasilamayan-adam, erişim tarihi 20.12.2020.

Heyd, U. (1950). Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp, London:

Hodgson, M.G.S. (1993). *İslam'ın Serüveni*, çev. Karabaşoğlu, M., İstanbul: İz.

Jusdanis, G. (1998). çev. Birkan, T., *Gecikmiş Modernlik*, İstanbul: Metis.

Kahf, M. (2006). *Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı*, çev. Sezdirmez, Y., İstanbul: Küre.

Kaleci, V. (1971). "Abdullah Cevdet'in Türkçe Şiirleri", (Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Kaplan, M. (1966). "Ziya Gökalp'ın Hayatı ve Eserleri Hakkında Birkaç Söz". Aktaran: Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Varlık.

Kaplan, M. (1971). "Ziya Gökalp ve 'Yeniden Doğma' Temi", Türkiyet Mecmuası, cilt XVI, sayı 0, Ocak.

Kara, İ. (1997). İslâm Modernizmi ve Âkif'e Dair Birkaç Not, *Dergâh*, 31 Mart.

Kara, İ. (1998). *Amel Defteri*, İstanbul, Kitabevi.

Kara, İ. (2005). *Din ile Modernleşme Arasında,* İstanbul: Dergâh.

Kara, İ. (2012). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul: Dergâh.

Kara, İ. (2012). "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân Dergisi*, 15/28.

Kara, İ. (2014). "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, cilt 6, ed. Aktay, Y., İstanbul: İletişim.

Karakoç, S. (1978). *Mehmet Akif*, İstanbul: Diriliş.

Karataş, C. (2019). *Kahriyat Bir Muhalifin Şiirleri*, İstanbul: Sonçağ Akademi.

Karpat, K. (1967). *Türk Edebiyatında Sosyal Konular*, Ankara: Varlık.

Karpat, K. (2010). *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, İstanbul: Timaş.

Kefeli, E. (2006). "Türk Edebiyatında çeviri (1860-1923)", *Türk edebiyatı Tarihi*, C.III, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Kesebir, P., Pyszczynski, T., "Anxiety Buffer Disruption Theory: A Terror Management Account of Posttraumatic Stress Disorder", https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1779524 , erişim tarihi 05.12.2020.

Koç, V., Kalfa, G., (2019). "Dehşet Yönetimi Çerçevesinde Benlis Saygısı ve Bağlanma", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 11/1.

Koçak, O. (2002). "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, cilt 2, Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul : İletişim Yayınları.

Köprülü, F. (1965). "Ziya Gökalp'e Âit Bazı Hatıralar", *Limni ve Malta Mektupları*, yay.haz. Tansel, F., A., Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Kurnaz, C. "Hümâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Çevirimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/huma , erişim tarihi 14.01.2021.

Kutluer, İ. "Medeniyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/medeniyet , erişim tarihi 13.02.2021.

Küçük, C., "Balkan Savaşları", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/balkan-savasi , erişim tarihi 21.12.2020.

Küçükcan, T. (2005). "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13.

Landau, J., M. (1999). *Pantürkizm*, çev. Akın, M., İstanbul: Sarmal.

Lanson, G. (2017). *Edebiyat Tarihinde Usûl*, Çev. Yusuf Şerif Kılıçel, İstanbul: Büyüyen Ay.

Le Bon, G. (1997). *Kitleler Psikolojisi*, İstanbul: Hayat.

Lewis, B. (1979). *Tarihte Araplar*, çe. Yıldız., H., D., İstanbul: Edebiyat Fakültesi.

Lewis, B. (2008). *Babil'den Dragomanlara*, çev. Kılıç, E., İstanbul: Kapı.

Mardin, Ş. (1973). *Deadalus*, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", https://www.jstor.org/stable/20024114, erişim tarihi 20.12.2020.

Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş. (2002). *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş. (2012). *Jön Türkler'in Siyasi Görüşleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim.

May, R. (2020). *Kaygının Anlamı*, İstanbul: Okyan Us.

Mertoğlu, S. (2011). "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kur'an ve Tefsir Literatürüne Toplu Bir Bakış -Birincil Eserler ve Onlara Dair İncelemeler-", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 9, sayı 18.

Meslier, J. (1995). *Sağduyu Tanrısızlığın İlmihali*, çev. Abdullah Cevdet, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Mitzen, J. (2006). "Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma", https://www.researchgate.net/publication/241065178, erişim tarihi 20.12.2020, September.

Müezzinoğlu, E. (2012). "Doktor Abdullah Cevdet'in Samsun, Giresun, Ordu ve Trabzon Seyahat Notları", *Turkish Studies*, cilt: 7, sayı: 3, Summer, s.1843-1857.

Okay, O., "Safahat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/balkan-savasi , erişim tarihi 18.12.2020, erişim tarihi 20.12.2020.

Okay, O. (1991). *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.

Okumuş, A. (2000). "Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı", *Dîvan*, sayı 1.

Onat, H. "İbâhîyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Çevrimimi) https://islamansiklopedisi.org.tr/ibahiyye, erişim tarihi 15.01.2021.

Önder, M., Ulaşan, F. (2018). "Ibn Khaldun's Cyclical Theory on the Rise and Fall of Sovereign Powers: the Case of Ottoman Empire", *Adam Akademi*, 8/2.

Özel, İ. (1988). "Din mi Milliyet mi?, *Millî Gazete*, XII.

Özlem, D. (1999). "Kaygı ve Tarihsellik", *Doğu Batı*, Şubat, Mart, Nisan.

Öztürk, A. (2011). Sırâtımüstakîm ve Sebîlürreşâd Mecmuaları Çerçevesinde Mehmed Âkif'in Matbuat Hayatı, *Mehmet Âkif Ersoy*, ed. Uzun, M., İ., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Paker, O. (2010). "Batı Dışı Toplumlarda Sosyal Psikolojiyi Düşünmek: İnşacı Yaklaşımın İmkânları Üzerine Bir Deneme", Ed. Arkonaç, S., *Doğunun ve Batının Yerelliği: Bireylik Bilgisine Dair*, İstanbul: Alfa.

Parla, T. (1993). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim.

Polat, A. (2016). "A Conflict on Baha'ism and Islam in 1922: Abdullah Cevdet and State Religious Agencies", *İnsan ve Toplum*,

https://insanvetoplum.org/en/issues/10/m0156 erişim tarihi 06.01.2021.

Polat, N., H., "İctihad", *TDV İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad--dergi erişim tarihi 20.12.2020.

Shaw, S. J., (2017). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, İstanbul: e.

Simmel, S. (2008). *Tarih Felsefesinin Problemleri*, çev.: Gürsel Aytaç, İstanbul: Doğu Batı.

Süleyman Nazif. (1991). *Mehmed Âkif*, yay.haz. Düzdağ, M., E., İstanbul: İz.

Şahin, E. (2016). "Türk Düşüncesinde İslâmcılığın Sınıflandırılması Problemine Tarihsel Bir Çözüm: Türk ve Tat İslâmcılıkları", (yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi).

Şahin, G. (2009). "II. Meşrutiyet Döneminde Pozitivist Anlayış ve Bu Akımın Türk Modernleşmesindeki Yeri", *100. Yılında II. Meşrutiyet Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Şahin, H. (2015). "Düzyazılarından Hareketle Ziya Gökalp'in Manzumelerinin Tematik Tahlili", (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Şen, C. (2011). "Mehmet Âkif'in Şiirlerinde Anokranizm", *Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempoztumu Bildiriler Kitabı*, ed. Oral, E., İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 12-14 Ekim.

Şişman, N. (2008). "Giriş", *Harf Harf Kadınlar Sempozyum Kitabı*, İstanbul: Klasik.

Tanpınar, A. H. (1977). *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Dergâh.

Tansel, F. A. (1973). *Mehmet Âkif Ersoy*, İstanbul: İrfan.

Yay.haz. Tansel, F., A. (1977). *Ziya Gökalp Külliyatı – I Şiirler ve Halk Masalları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Tansü, Y. E. (2020). "Batıcı Düşüncenin Etkili Bir Sözcüsü Olarak İctihad Dergisi", (doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi).

Tanyu, H. (1981). *Ziya Gökalp Kronolojisi*, Ankara: Kültür BAkanlığı.

Tarlan, A., N. (1971). *Âkif ve Safahat*, İstanbul: Nida.

Taylan, I. (2013). Reading and Translating Gustave Le Bon in the Late Ottoman Empire: The Translations of 'Abdullah Cevdet and Mehmed Fu'ad", (yüksek linsans tezi, Central European University History Department).

Tökel, D., A. (2009). "Mehmet Akif ve Mitolojik: Safahat'ta Mitolojik Arka Plan (Arkatipal Bir Bakış)", *Vefatının 72. Yılında Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni 3: Mehmet Akif Edebi ve Fikri Akımlar,* Ankara: TYB Vakfı Yay.

Tural, S. (2002). *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, C.1, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Turan, Ö. (2008). "Hasta Adam Metaforunu Aşmak: Osmanlı Modernleşmesi ve Devlet Kapasitesi", *Muhafazakar Düşünce*, Osmanlı Modernleşmesi Özel Sayısı, Bahar-Yaz.

Turhan, M. (1997). *Kültür Değişmeleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, İstanbul: İfav.

Tutkun, S. (1988). "İçtihad Mecmuası 1 – 100. Sayılar" (yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi).

Uludağ, S. (2007). "Giriş", İbn Haldun, *Mukaddime*, C.1.

Vural, M., K. (2020). "Osmanlı Modernleşmesi'nde Toplum Karşısında Özneleşmek; Mekteb-i Tıbbiye ve İçtimai Tabip Geleneği", *Belgi Dergisi*, kış, 1.

Yaşa, Ş., A. (2011). " Mücercim Olarak Mehmed Âkif", *Mehmet Âkif Ersoy*, ed. Uzun, M., İ., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Yazır, E. H. (2010). *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, İstanbul: Ebabil.

Yetiş, K. (2011). "Mehmed Âkif'in Türk Dili ve Yeni Türk Edebiyatı ile İlgili Görüşleri", *Mehmet Âkif Ersoy*, ed. Uzun, M., İ., Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Yurdagür, M. "Tenzih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/tenzih, erişim tarihi 23.01.2021.

Zarakol, A. (2012). *Yenilgiden Sonra Doğu Batı ile Yaşamayı Nasıl Öğrendi?*, İstanbul: Koç Üniversitesi.

Zarakol, A. (2015). "States and Ontological Security: A Historical Rethinking", https://www.researchgate.net/publication/297712135, erişim Tarihi 20.12.2020.

Zürcher, E. J. (2002). *Kemalizm*, ed. İnsel, A., İstanbul: İletişim.

Zürcher, E., J. (2003). *Milli Mücadelede İttihatçılık*, çev. Salihoğlu, Nüzhet, İstanbul: İletişim.